

کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد آستان قدس رضوی

ناقص الآخر

نام کتاب شرح حکمة العین

مؤلف متن علی بن عمر کاتبی قزوینی محشی

شارح محمد بن مبارکشاه بخاری مترجم

تاریخ تحریر نوع خط نستعلیق تعداد سطر ۱۳

موضوع حکمت زبان عربی عدد اوراق از ۶۲ تا ۱۰۹

طول ۲۱,۵ عرض ۱۵,۳ شمارهٔ عمومی ۳۳۵۳۵

وقفی / ~~خریداری~~ سید محمد باقر سبزواری

تاریخ وقف ۱۴۰۵ ق نام کاتب

ملاحظات

اي المتكملة او الخالصة عن الكدورات والعلائق والاو
فالنور من الاعراض والعقول من الجواهر

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

اما بعد حمد الله فاطر ذوات العقول النورية و
مظهر خفيات اسرار الربوبية المبدع بنوره المشرق
محركات الاجرام العلوية المخترع بعلمه الكامل مسكنات
الاجسام السفلية المحيي موات المواد بينابيع الصور
النوعية لفوايد العلوم بمصابيح الفكر والروية و
الصلوة على المصطفين الكاملين بالنفوس القدسية
خصوصا على محمد المبعوث الى الاسود والاحمر من البرية
وعلى آله التابعين للآيات والبينات الجلية فان المولى
العلامة ملك المحققين افضل المتأخرين واكمل المبا
حثين شمس الملة والدين محمد بن مبارك شاه البخاري
برد الله مضجعه يقول قد التمس مني بعض اخواني
في الدين وشركائي في طلب اليقين الذين لهم خوض

في اقتناص المعارف الالهية واقتباس افضل ما ينال به
القوى البشرية ان اكتب على كتاب حكمة العين من مصنفات
مولى العلامة افضل المتأخرين سلطان المناظرين
قدوة المحققين نجم الملة والدين ابي بكر بن عمر الكاتبي
القزويني طاب الله ثراه وجعل الجنة مثواه شرحا
يذلل من الالفاظ صعابها ويكشف عن وجه المعاني
النقاب مع اشتماله على الزيادات التي استفدتها من كتب
القوم واحتوائه على خلاصة افكار الاواخر ولباب
حكمة الاوائل ونقحته لما نتج لفكري الفاتر وذهني القاصر
فكنت اشاور نفسي مقدما رجلا ومؤخرا اخرى قائلا ما
قال الشافعي رضي الله عنه شعر كيف الوصول الى سعاد و
دونها قلل الجبال ودونهن حتوف والرجل حافية
ومالي مركب والكف صفر والطريق مخوف الى ان

تكرر ذلك الالتماس منهم فاسعفتهم بموجب ملتمسهم
وشرعت في تحريره على سبيل الاختصار غير مفض
الى اخلال وتطويل غير منته الى املال موردا فيه
الحواشي التي كتب المولى العلامة افضل المتأخرين
سلطان العلماء في العالمين قطب الحق والدين
الشيرازي برد الله مضجعه على هذا الكتاب باجمعها
مشيرا اليها بقولي في الحواشي القطبية كذا تيمنا بكلامه طاب
الله ثراه عن كلام غيره مبينا لاكثر الانظار التي اشار اليها
في مواضع غير معدودة بقوله وفيه نظر واحل بيانه مجتهدا
في حل ما يمكن من تلك الانظار والانظار التي نبهت عليها سائلا
من الله تعالى الهداية والعصمة متمنيا ممن تلقى من جواهر الحكمة
ودرر الانصاف طبعه ان لا يبادر في انكار ابكار
ما يقرع سمعه بل عليه ان يمعن النظر ويجانب الاعتساف

ان يسلك مسلك الانكار او ينتهج منهج الاعتراف فان بالحق
يظهر مراتب الرجال لا باستقدام الازمنة والاجيال
واعلم ان الطالب السالك الى الله تعالى اذا لاحظ باله
من صفات الجلال وسمات الكمال فلا يخلو اما ان يلاحظ كذلك
من غير ملاحظة لاستكمال نفسه او يلاحظ كذلك مع ذلك فان
كان الاول فلا يخلو اما ان لا يعتبر نسبته الى مخلوقاته
مبدعة ومكونة ومحدثة او يعتبر نسبته اليها وكل واحد
من الاعتبارين ينبعث منه الشوق الى الاستعظام بالتسبيح و
التحميد فالمؤلف افتتح كتابه بعد ذكر بسم الله الرحمن الرحيم
بهما متيمنا بقوله سبحانك اللهم يا واجب الوجود
نظرا الى اعتبار الاول واردفه بقوله يا مفيض الخير والجود
نظرا الى اعتبار الثاني وان كان الثاني فلا يخلو اما ان يكون
ذلك الاستكمال بحسب القوة النظرية في مراتبها او بحسب

القوة العملية فان كان الاول فلابد اما ان يكون النفس في تلك المراتب
كاملة بالقوة وعلى هذا القسم يحمل قوله افض علينا انوار رحمتك
ولان تلك القوة مختلفة بحسب الشدة والضعف فمبدئها كما يكون
للطفل من قوة الكتابة ووسطها كما يكون للامي المستعد للتعلم
ومنتهاها كما يكون للقادر على الكتابة الذي لا يكتب ولو ان
يكتب متى شاء والقوة المناسبة للمرتبة الاولى تسمى عقلا هيولانيا
وللثانية عقلا بالملكة والثالثة عقلا بالفعل فالانوار
بلفظ الجمع واما ان يكون كاملة بالفعل فيكون المعقولات
حاضرة بالفعل مشاهدة وتسمى مرتبة النفس هذه عقلا مستفادا
وهي عزيزة جدا وعلى هذا القسم يحمل قوله ويسر لنا الوصول الى
كمال معرفتك فان قيل طلب تيسر الوصول الى معرفة الشي لا يناسب
هذه المرتبة لان الطلب يكون للمفقود ولا فقد ههنا
فنقول لانم انه لا يناسبها فانه يحمل على طلبها كما في المراتب

السابقة وان سلم فلانم انه لا فقد ههنا اذ عند ارباب الذوق
والرياضات من الحكماء بعد مرتبة العقل المستفاد مرتبتان
احديهما مرتبة عين اليقين وهي ان تصير النفس بحيث تشاهد
المعقولات في المفيض اياها كما هي فيه وثانيهما مرتبة الحق
اليقين وهي ان تصير النفس بحيث تتصل بالمفارق اتصالا
عقليا وتلاقي ذاتها ذاته تلاقيا روحانيا فالمراد من
الوصول الى كمال المعرفة الى احدى هاتين المرتبتين ولما كان
هذه المرتبة مرتبة الانبياء والصديقين عقب الكلام بذكر
الصلوة والسلام على افضلهم على ما قال وخصص نبيك
محمدا واله بافضل صلواتك اي رحماتك فان الصلوة من الله
رحمة ومن الملائكة استغفار ومن البشر دعاء واعظم
تحياتك وان كان نائلا لنا الى وهي ان يكون الكمال الحكمة
القوة العملية فانما يكون ذلك بتزكية الباطن بتحلية

عن الملكات الردية وتحليته بالصفات المرضية وتهذيب الظاهر
باستعمال الشرايع الحقة والنواميس الالهية وعلى ذلك يحمل
قوله وهي لنا من الامور ما هو لنا فهو خبر وانما اخره على الله
عن القلقة على النبي لكونه مستفادا من الشريعة فاعلموا اخواني
ان جماعة من رفقائي وفقكم الله واياهم للاطلاع على حقايق
الامور لما فرغوا من بحث الرسالة المسماة بالعيني في علم المنطق
التي الفتها في سالف الزمان التمسوا مني ان اضيف
اليها رسالة في العلمين الاخرين اعني الالهي والطبيعي وكان
خاطري بل الخواطر كلها مشغولة مترددة غير فارغة ولا مائلة
الى تاليف كتاب او ترتيب خطاب بسبب اضطرابات ظهرت
في الزمان الا اني لكثرة شفقتي عليهم اسعفتهم بملتمسهم واظهرتهم
بموجب مقترحهم وشرعت في تحرير الرسالة مشتملة على
القواعد الكلية للعلمين المذكورين مع اشارات الى دقايق
و

وتنبيهات على حقايق خلت عنها الكتب المصنفة في هذا
الفن مرتبة على قسمين الاول في الالهي والثاني في الطبيعي
مستعينا بواهب الصورة والحيوة متوكلا على مفيض العدل
والخيرات انه خير موفق ومعين لما كان البحث في هذا
المختصر مقصورا على بيان بعض اجزاء الحكمة رأيت ان اقدم معنى
الحكمة واجزائها على سبيل الاختصار فاقول وبالله التوفيق
الحكمة استكمال النفس الانسانية بتحصيل ما عليه الوجود في نفسه
وما عليه الواجب مما ينبغي ان يعمل من الاعمال وما لا ينبغي لتصير
كاملة مضاهية للعالم العقلي وتستعد بذلك للسعادة
القصوى الاخروية بحسب الطاقة البشرية وهي تنقسم
بالقسمة الاولى الى قسمين لانها ان تعلقت بالامور
التي الينا ان نعلمها وليس الينا ان نعملها سميت
حكمة نظرية وان تعلقت بالامور التي الينا ان نعلمها و

تعلقها سميت حكمة عملية وكل من الحكمتين ينحصر في اقسام
ثلثة اما النظرية فلان ما لا يتعلق باعمالنا اما ان لا يكون
مخالطة المادة شرطا لوجوده او يكون وح اما ان
لا يكون تلك المخالطة شرطا لتعقله او يكون والاول وهو
هو ما لا يكون مخالطة المادة شرطا لوجوده هو العلم
الالهي تسمية للشئ باسم اشرف اجزائه وهو العلم الاعلى
والثاني وهو ان يكون مخالطة المادة شرطا لوجوده
دون تعقله هو الرياضي وهو العلم الاوسط والثالث
وهو ان يكون المخالطة شرطا لوجوده وتعقله هو
العلم الطبيعي وهو العلم الاسفل واما العملية فلان ما
يتعلق باعمالنا ان كان علما بالتدبير الذي يختص با
لشخص الواحد فهو علم الاخلاق والا فهو علم تدبير
المنزل ان كان علما بما لا ينتظم الا باجتماع المنزلي وعلم

السياسة ان كان علما بما لا ينتظم الا باجتماع المدني ومبادي
هذه الثلثة من جهة الشريعة الالهية وفائدة الحكمة
الخلقية ان يعلم الفضائل وكيفية اقتنائها لتتزكى بها النفس
وان يعلم الرذائل وكيفية توقيها لتطهر عنها النفس و
فائدة المنزلية ان يعلم كيفية المشاركة التي ينبغي ان
يكون بين اهل منزل واحد لينتظم بها المصلحة المنزلية
التي بين زوج وزوجة ووالد ومولود ومالك ومملوك و
فائدة المدنية ان يعلم كيفية المشاركة التي تقع بين اشخا
ص الناس ليتعاونوا على مصالح الابدان ومصالح بقاء
نوع الانسان والمدنية قد قسمت الى قسمين الى ما
يتعلق بالملك والسلطنة ويسمى علم السياسة والى ما
يتعلق بالنبوة والشريعة ويسمى علم النواميس و
لهذا جعل بعضهم اقسام الحكمة العملية اربعة وليس

هذا يناقض لمن جعلها ثلثة لدخول القسمين منها
تحت قسم واحد ومنهم من جعل اقسام النظرية ايضا
اربعة بحسب انقسام المعلومات فان المعلوم اما ان
يفتقر الى مقارنة المادة الجسمية في الوجود العيني اولا
والاول ان لم يتجرد عنها في الذهن فهو الطبيعي والا فهو الرياضي
والثاني ان لم يقارنها البتة كذات الحق والعقول والنفوس
فهو الالهي والا فهو العلم الكلي والفلسفة الاولى كالعلم با
لوحدة والكثرة والعلة والمعلول وامثالها مما يعرض
للمجردات تارة اخرى ولكن بالعرض لا بالذات اذ لو
افتقرت بالذات الى المادة الجسمية لما انفكت عنها
ولما وصفت المجردات بها ولا منافاة بين القسمين
كما عرفت فهذه جملة اقسام الحكمة ومن استكمل نفسه
بها فقد اوتي خيرا كثيرا والمقصد انما يبحث في هذا
الكتاب

الكتاب عن قسمي الحكمة النظرية الالهي والطبيعي مقدما
الالهي على الطبيعي على ما كان القسم الاول في الالهي والثاني
في الطبيعي وانما قدمه لكون المبحوث عنه فيه اشرف واقدم
في نفس الامر ولم يبحث عن الرياضي الا عن نبذ من
الهيئة لما قاله صاحب المشارع والمطارحات من ان الكثرة
يبتني على الامور الموهومة والاعتبارات الذهنية و
المهم هو البحث عن اعيان الموجودات ولهذا لم يبالغ
الشيخ الرئيس في العلم الرياضي كما بالغ في الالهي والطبيعي
وفيه مقالات المقالة الاولى في الامور العامة اي الشاملة
للمجرد والمادي ومقابلاتها وفيه مباحث البحث الاول
في الوجود والعدم تصور الوجود بديهي والوجود
جزئيه وتصور جزء المتصور بالبديهة بديهي اذ لو
لم يكن بديهيا لتوقف على الفكر وما يتوقف عليه الجزء

وجه التقييد ان المعلوم عام والمتصور خاص وذكر الخاص في قوة ذكر العام مقيدا فكانه قال وتصور جزء المعلوم المتصور هذا فانه خفي على البعض

يتوقف على الكل لتوقفه على جزئه فلم يكن بديهيا هف واني

قيد المعلوم بالبديهة بالمتصور لان جزء المصدق به بالبديهة

لا يجب ان يكون بديهيا فالوجود بديهي وفيه نظر لانه ان

اراد بقوله تصور وجودي بديهي ان تصور وجوده الخاص

به بديهي فممنوع لكونه عين المتنازع فيه او مستلزما له وعلى

تقدير صحته لا يكون اي الوجود المطلق جزءا منه لان المعقول

بالتشكيك على الشيء لا يكون جزءا له بل خارجا عنه كما يجيء

وان اراد ان العلم بحصول الوجود له بديهي فهو مسلم لكن لا يلزم

من كون العلم بحصول الشيء بديهيا ان يكون العلم بحقيقة ذلك

الشيء بديهيا بل اللازم ان يكون ذلك الشيء متصورا بوجه

لا غير وهو اي الوجود الذي هو متصور بالبديهة مشترك

اي بالاشتراك المعنوي بمعنى ان اطلاق الوجود على الموجودات

بمعنى واحد والا اي وان لم يكن مشتركا بالاشتراك المعنوي

على ما ذهب اليه الحكماء والمحققون من المتكلمين بل باللفظي

على ما ذهب اليه ابو الحسن الاشعري لزال اعتقاد الوجود

بزوال اعتقاد الخصوصيات سواء كان زوال اعتقاد الخصوصيات

باعتقاد خصوصية اخرى او بغيره وذلك لانه اذا لم يكن

مشتركا معنى بل لفظا فلا يخلو من ان يكون وجود كل شيء

عين ماهيته او ان يكون زائدا عليها لكن يكون مفهوم الوجود

لكل ماهية مغايرا لمفهوم وجود الاخرى واياما كان

يلزم زوال اعتقاد الوجود بزوال اعتقاد الخصوصيات

اما اذا كان الوجود عين الماهية فظ ضرورة زوال

اعتقاد كون ذلك الشيء جوهرا باعتقاد كونه عرضا

واما اذا كان زائدا عليها مختصا بها فلانه اذا زال

الاعتقاد بالمختص والا لم يكن مختصا هذا خلف وللقائل

ان يقول على تقدير ان يكون الوجود مشتركا بالاشتراك

بالمختص به يلزم زوال الاعتقاد

اللفظي يحتمل ايضا ان يكون الوجود عينا في الواجب وزائدا
في الممكنات وبالعكس فلا بد من ابطال جميع الاحتمالات على هذا
التقدير مع انه يلزم ان يكون الوجود مفهوما واحدا والقائلون
به قائلون بان الوجود عين في الواجب وزائد في الممكنات فكيف
يمكنهم الاستدلال على بطلان ذلك وليبطل انحصار الشيء في الموجود
والمعدوم ضرورة ان الواقع في مقابلة المعدوم اي في قولنا
الشيء اما ان يكون موجودا او معدوما وجود خاص ح اي على
تقدير ان لا يكون الوجود مشتركا معنويا وذلك لانه بالحقيقة
كقولنا الشيء اما ان يكون سوادا او معدوما فلنا ان وجود
السواد عين كونه سوادا وكقولنا الشيء اما ان يكون موجودا
بوجود خاص او معدوما ان قلنا ان وجود السواد زائد على
ماهيته ومخالف لوجود غيره ولما صح انقسامه الى الواجب و
الممكن لانه لا يكون مشتركا كالبيني شيئين لا يصح تقسيمه اليهما

ولهذا لا يصح ان يقال الانسان اما هندي او حجر لا يقال
لانه ان ما لا يكون مشتركا كالبيني الشيئين معنويا لا ينقسم
اليهما لانقسام العين الى المفهومات مع انه ليس مشتركا كما
معنويا لان المنقسم الى مفهوماته هو المسمى بالعين
وهو مشترك معنوي والسؤال باطلة اما الاول فلانا
اذا اعتقدنا ان الممكن الموجود له سبب ممكن الموجود
جزمنا بوجود ذلك السبب ثم اذا اعتقدنا ان ذلك السبب
واجب الوجود زال اعتقاد كونه ممكن الوجود ولا
يزول اعتقاد وجوده اي وجود السبب وللقائل ان
يقول ان اراد انه لا يزول اعتقاد وجود السبب المتصف
بالامكان على التقدير المذكور فهو مم وان اراد انه لا يزول
الاعتقاد بوجود السبب مطلقا فهو مسلم لكن هذا لا يفيد
لان الخصوصية هو السبب الخاص المتصف بالامكان

الواجب فيحتمل ان لا يكون الوجود مشتركا معنويا ويكون
الوجود الواجب قائما بنفسه لا خصوصية له فلا اعتقاد به لا
يزول بزوال الاعتقاد بشيء من الخصوصيات لبراءته عنها وان
كان هو الوجود الممكن فيحتمل ان لا يكون الوجود مشتركا
معنويا ويكون زائدا على ماهيات الممكنات فلا يزول الاعتقاد به
بزوال اعتقاد الخصوصية لان الاعتقاد باحد المتغايرين
لا يجب ان يزول عند زوال الاعتقاد بالاخر وفيه نظر
لان الاعتقاد باحد المتغايرين يجب ان يزول عند زوال
الاعتقاد بالاخر اذا كان مختصا بذلك الاخر كحب اعتقاده
وفي الحواشي القطبية توجيهه ان يقال لا نم زوال اعتقاد
الوجود بزوال اعتقاد الخصوصية لجواز ان يكون بعض
الوجودات قائما بذاته و يعتقده جوهرا مثلا ثم عند
زوال اعتقاد الخصوصية وهي الجوهرية في المثال لا يلزم

لا مطلق السبب فاعرفه واما الاخير فظاهر ان لصحة
انحصار الشيء في الموجود والمعدوم وصحة انقسام الوجود
الى الواجب والممكن والشرطية الاولى ممنوعة لاحتمال ان
يكون وجود كل ماهية ممكنة زائدا عليها ح اي على تقدير
ان لا يكون الوجود مشتركا معنويا ويجوز قيام بعض
افراده بنفسه وهو الوجود الواجب فلا يجب زوال
اعتقاده بزوال اعتقاد الخصوصية اما على الاول فلان
الاعتقاد باحد المتغايرين لا يجب ان يزول عند زوال
الاعتقاد بالاخر واما على الثاني فلانه لا خصوصية له
حتى يزول الاعتقاد به عند زوال الاعتقاد بتلك
الخصوصية و توجيهه ان يقال لا نم انه لو لم يكن الوجود
مشتركا معنويا لزال اعتقاد الوجود بزوال اعتقاد
الخصوصية لان الوجود المعتقد ان كان هو الوجود
الو

زوال اعتقاد الوجود المفروض اذ ليس مختصا بالجوهر
فيزول بزواله وفيه نظر لانه انما يصلح سند المنع الشرطية
لو كان مراد المستدل من الخصوصيات مطلق الخصوصيات
سواء كانت مطابقة لما في نفس الامر اولا اما اذا كان
المراد الخصوصيات التي في نفس الامر فلا يصلح سندا وهو ظ
والحق انه على التقدير الاول لا يصلح سندا ايضا لان المعتقد
لما اعتقد الخصوصية جوهرا فيكون الوجود مختصا بالجوهر
بحسب اعتقاده فيزول اعتقاد وجود الجوهر بزوال اعتقاد
الجوهر ولا يخفى ان الاول من النظرين لا يرد على التوجيه
الذي ذكرناه والذي يدل على ان المراد ما ذكرنا لا ما ذكر في
الحواشي انه لو قال لاحتمال قيام بعض افراده الى اخره
لاغناه عن قوله ان يكون الى قوله وجود على تقدير كون
المراد ما في الحواشي فيكون ذكره لغوا هذا فاعلم ذلك

وكذا الثانية اي وكذا الشرطية الثانية ممنوعة لان المقا
بل لعدم كل ماهية هو وجودها الخاص بها واذا كان
كذلك فقولك الشيء اما ان يكون موجودا او معدوما يكون بمنزلة
قولك السواد اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص او معدوما
ان كان الشيء اشارة الى ماهية معينة كالسواد مثلا وبمنزلة
قولك الشيء اما ان يكون موجودا باحد الوجودات
المتخالفة في الماهيات او معدوما ان لم يكن اشارة
الى ماهية معينة بل كان مطلقا وانحصار مورد القسمة
في القسمين في كل من المثالين واضح لاستحالة ان لا يكون
موجودا بوجوده الخاص ولا يكون معدوما وان لا يكون
موجودا باحد الوجودات المتخالفة في الماهية ولا يكون
معدوما وهو ظ واما ما ذكره لبطلان التالي الاول وفي
بعض النسخ تالي الاول اي تالي الشرطية الاولى فضعيف

جواز ان يكون الاشتراك لفظيا فلهذا لا يزول اعتقاد
الوجود بزوال اعتقاد الخصوصية وتوجيهه على ما في الحواشي
القطبية ان يقال لا نم انه لا يزول اعتقاد وجوده ان عنى
به الوجود الذي كان ذلك السبب موجودا به سواء كان عين
ماهيته او زائدا عليها وسلم ان عنى به ما يطلق عليه الوجود
بالاشتراك اللفظي ولكن لا يلزم منه نفي ما ادعيتم لان اللازم
زوال اعتقاد الوجود الذي كان السبب موجودا به والمنفي
غير لازم واللازم غير منفي ولو جعل المنفي هو اللازم منعت
الشرطية والسند ظ وهذا التوجيه الذي ذكرناه في نفي التالي
يمكن ايراده على الملازمة بان يستفسر عن التالي ويمنع
الشرطية على احد التقديرين ونفي التالي على الاخر بل الا
صوب ايراده عليها اولا وذلك بان يقال ان اريد
نفي باعتقاد الوجود في قولك لزال اعتقاد الوجود بزوال

الوجود بزوال اعتقاد الخصوصية ان عنى به اعتقاد الوجود
بحسب المعنى فالملازمة حقة لكن نفي التالي ثم فان الذي لا يزول
فيما ذكرتم في بيان نفي التالي هو اعتقاد الوجود بحسب اللفظ
وان عنى به اعتقاد الوجود بحسب اللفظ فالملازمة ممنوعة اذ على
تقدير ان يكون الوجود مشتركا لفظيا يجوز اطلاق لفظ
الوجود على اية خصوصية كانت حادثة او زائلة لكن في كل
منها بمعنى آخر كما لا يخفى فاعلم ذلك فانه مع وضوحه دقيق
وعلم منه اي مما ذكرنا في ضعف بطلان تالي الشرطية الاولى
ضعف بطلان تالي الشرطية الثالثة وهو قوله لما صح
انقسامه الى الواجب والممكن بان يقال يجوز ان يكون
صحة تقسيم الوجود الى الواجب والممكن لكونه مشتركا با
لاشتراك اللفظي وتوجيهه ان يقال ان عنى بعدم الا
نقسام في قولك لو لم يكن مشتركا لما صح انقسامه الى الواجب

وجود كلي عالم آدم دن مسلمان كلمدي بجدن كتفه ملا جلال

والممكن عدم الانقسام بحسب المعنى فالشرطية مسلمة لكن
نفي التالي ثم لان الوجود انما ينقسم اليهما بحسب المعنى ان
لو كان مشتركا معنويا بينهما وهل النزاع الا فيه و
ان عنيت به عدم الانقسام بحسب اللفظ فالشرطية ممنوعة
لان عند القائل باطلاق لفظ الوجود عليهما بالاشتراك
اللفظي يجوز انقسامه اليهما على معنى انه يصح ان يطلق عليهما
لكن في كل واحد منهما بمعنى آخر كالعين وفي الحواشي القطبية
توجيهه ان يقال لا نم صحة تقسيم الوجود الى الواجب والممكن ان
اردت بالوجود الوجود الذي ليس مشتركا لا لفظا ولا معنى
وسلم ان اردت به الوجود الذي ليس مشتركا معنى فقط و
لكن لا يلزم منه نفي ما ادعيت نفيه لان اللازم عدم صحة انقسام
الوجود الذي لا يكون مشتركا لا لفظا ولا معنى فاللازم غير
منفي والمنفي غير لازم وفيه نظر والاولى ان يقال ان اردت

٧٤

بالوجود الذي صح انقسامه الى الواجب والممكن ما صدق عليه
الوجود فالملازمة ممنوعة وان اردت غيره فنفي التالي ثم اولا
النظر فهو ان اللازم عدم صحة انقسام الوجود الذي لا يكون
مشتركا معنى لا ما لا يكون مشتركا لا لفظا ولا معنى على ما يظهر
بالتامل واما قوله والاولى فحاصله ما ذكرنا في توجيه
كلام المصنف قال الاولى ان يقال الوجود اي الخارجي عبارة
عن كون الشيء في الاعيان اذ الوجود الذهني عبارة عن كون الشيء
في الاذهان والوجود المطلق هو مطلق الكون وفي الحواشي
القطبية هذا التعريف ينافي كونه بديهيا وفيه نظر ولا شك في
ان الموجودات باسرها مشتركة في هذا المعنى اي في كون
الشيء في الاعيان ولقائل ان يقول سلمنا ان الموجودات
باسرها مشتركة في الكون في الاعيان لكن لم قلتم ان اطلاق
الكون في الاعيان عليها بمعنى واحد ولم لا يجوز ان يكون

اشتراكها فيه كاشتراك مفهومات العين فيها لا بد له
من دليل وهو اي الوجود المطلق خارجيا كان او ذهنيا
على ما في الحواشي القطبية وفيه نظر ليس الماهية الممكنة خلافا
لابي الحسن الاشعري وابي الحسين البصري اذ عندهما ان
وجود كل شيء هو عين حقيقته ولا داخلا فيها والا لكان تعقل
كل ماهية ممكنة هو عين تعقل وجوده وذلك على تقدير ان
يكون الوجود نفس الماهية الممكنة او مستلزما لتعقله وذلك
على تقدير ان يكون داخلا فيها لاستلزام تعقل الكل تعقل
الجزء والتالي باطل لانا قد نتعقل المثلث مع الشك في وجوده
اي الخارجي والذهني لا يقال هذا لا ينافي الوجود الذهني
لامتناع تصور المثلث مع الذهول عن تصوره لانا نقول
ذلك فانه لا يلزم من العلم بالشيء العلم بالعلم به وللقائل ان يقول
ان اراد ان الوجود ليس نفس شيء من الماهيات الممكنة ولا داخلا

ولا داخلا في شيء منها فحقيقته ان الوجود نفس بعضها او
جزء بعضها ولا يلزم من ذلك ان يكون تعقل كل ماهية
ممكنة هو عين تعقل وجوده او مستلزما لتعقله بل اللازم
ان تعقل بعضها هو عين تعقل وجوده او مستلزم له وبعد
تم وان اراد انه ليس نفس بعضها ولا داخلا فيها فيتوقف
على تقدير صحته لا يثبت ما ذهب اليه الحكماء وهو
ان الوجود زائد على الماهيات الممكنة وفي الحواشي القطبية
وفيه نظر لانه انما يتم لو قال انا نتعقله مع عدم تعقل وجوده
وهو ممنوع فالاولى ان يقال يحمل المثلث على المتصور دون
الوجود يدل على انه غيره في الذهن دون الخارج والنزاع
فيه ولما كان اي الوجود ليس نفس الماهية الممكنة ولا داخلا
فيها والا لما كان ضمه اليها اي ضم الوجود الى الماهية
مانعا من صدق ما هو صادق عليها في الجواب
لكن هذا يدل على ان الوجود ليس نفس المثلث ولا يدل على كل جزء محمولا والواقع خلا
فه واقول وفيه نظر لان حمل المثلث على المتصور دون الوجود يدل على انه غيره في

القطبية وفيه نظر لان هذا انما يصح ان لو صدق قولنا كل ما
صدق على امر صدق عليه اذا اخذ مع نفسه او مع جزئه وهو
مم والسند ظ والثاني بط لان السواد يصدق عليه انه قابل
للوجود والعدم والسواد مع الوجود لا يصدق عليه ذلك
وفيه نظر لانه ان اراد نفس السواد الذي ضم اليه الوجود لا يصدق
عليه ذلك فهو مم فانه قابل للوجود المضموم اليه وللعدم ايضا
والا لاخرجه ضم الوجود اليه من الامكان الذاتي الى الوجوب
الذاتي وفساده ظ وان اراد ان المجموع المركب من السواد
والوجود المضموم اليه لا يصدق عليه ذلك فهو مسلم لكن لا نم
اذ المنع ح ما هو اللازم على ما مر من ان ذلك غير لازم و
الاول ان يستفسر عن التالي ويمنع الشرطية على احد التقديرين
ونفي التالي على الآخر وذلك بان يقال ان اردتم بعدم
المنع ح ان اردتم انه ح يجوز ان يصدق على نفس السواد عند

عند ضم الوجود اليها ما يصدق عليها قبل ضمه اليها فنمنع
مسلم لكن لا نم ان اللازم منتف وان اردتم انه ح يجب ان
يصدق على الماهية المضموم اليها الوجود اي على المجموع
ما يصدق على نفس تلك الماهية قبل الضم فممنوع والسند
ظ لا يقال اردنا به الشق الاول ولازمه منتف لان الماهية
قبل ضم الوجود اليها يصدق عليها انها مستعدة للوجود
والعدم والماهية عند ضم الوجود اليها لا يصدق على نفسها
انها مستعدة للوجود والعدم لان استعدادها للوجود
يقتضي ضم العدم اليها والتقدير بخلافه لانا نقول لا نم ان
الماهية قبل ضم الوجود اليها يصدق عليها انها مستعدة
للوجود والعدم لان استعدادها للوجود يقتضي كونها
معدومة واستعدادها للعدم يقتضي كونها موجودة فلو
كانت مستعدة للوجود والعدم معا لكانت موجودة و

معدومة معا هف ولانه لو كان داخلا فيها اي في الماهيات
الممكنة بل في الموجودات باسرها على ما يدل عليه قوله بعد ذلك
بسطرين ولكان امتياز الواجب عن الممكن بفصل مقوم
لكان اعم الذاتيات اذ لا ذاتي اعم منه المشتركة بناء على ان الوجود
مفهوم مشترك بين الموجودات فكان جنسا وامتياز الانواع
الداخلة فيه بعضها عن البعض بفصول موجودة لاستحالة
تقوم النوع الموجود بالامر العدمي متميزة عن الانواع بفصول
اخر لدخول الجنس في طبيعة الفصول موجودة لاستحالة
تقوم الموجود بالمعدوم وهكذا الى غير النهاية فيلزم تركب الماهية
من امور غير متناهية متر تبة وفي الحواشي القطبية وفيه نظر لانه
اذ اراد بالفصول الموجودة ما يكون الوجود داخلا فيها فهو ممنوع
وان اراد بها ما يصدق عليها انها موجودة فهو مسلم لكن لا نم
احتياجها الى فصول اخر تميزها عن الانواع وانما كان يحتاج

يحتاج اليها لو لزم من صدق الموجود عليها دخول الوجود
فيها وهو غير لازم هذا اذا كان المدعى انه ليس جزء لجميع
الماهيات الممكنة اما لو كان المدعى انه ليس جزء لبعضها لم
هذا الدليل ان سلم ان الوجود مشترك اقول وعلى تقدير
ان يكون المدعى ان الوجود ليس جزء لجميع الماهيات الممكنة
يحتمل ان يكون صدق نقيضه بان يكون الوجود جزء لماهية
ممكنة وعلى هذا لا يكون جنسا لان الجنس يجب ان يكون
ذاتيا للمتجانسين وفي قوله لو كان المدعى انه ليس جزء لبعضها
لتم هذا الدليل ان سلم ان الوجود مشترك نظر لانه على تقدير
ان يكون الوجود مشتركا لا يلزم ان يكون جنسا وانما يلزم
ذلك ان لو كان تمام المشترك بينها وهو ممنوع ويمكن الجواب
عنه بان الاشتراك بين الماهيات المتخالفة اذا كان في ذاتي
سواء كان جنسا ام لا كان الامتياز ايضا بالذاتي فذلك

اقول ويمكن ان يقال على هذا التقدير لو سلم اشتراك الوجود وفرض كونه داخلا نقول ان يكون جنسا لان جزء الماهية منحصر في الجنس والفصل كما بين في موضعه فلو لم يكن جنسا لكان فصلا والفصل يجب ان يميز الماهيات اما في جنس او وجود والثاني لا يمكن ههنا اذ يلزم ان يكون الشيء مميزا او مميزا نفسه عن الشيء وهو ظ الفساد وكذا الاول لانه لو كان ذاتيا لكان اعم الذاتيات لشمول جميع الممكنات واعم الذاتيات لا يمكن ان يميز الشيء في جنس اذ لا ذاتي فوقه سند سنح

رح نسخة على العلامة بان الشيخ وارد على كون الوجود جنسا وعلى كونه داخلا في الفصول فافهم على الثاني مع ان الاول ادخل بالنظر الى كون تحقق الفرع ان الفصل

الجزء المميز لما وجب ان يكون موجودا فيكون الوجود داخلا
وفيه ويشى ولكان امتياز الواجب عن الممكن بفصل مقوم
في الحواشي القطبية لاشتراك الوجود بينهما وفيه نظر لان المشترك
بين الشيئين قد يكون ذاتيا لاحدهما عرضيا للآخر فيكون
الواجب مركبا وانه مح وايضا فيها ذلكم لجواز ان يكون
امتياز الواجب لذاته عن سائر الموجودات الممكنة التي
الوجود داخل فيها بامر عدمي عارض له وهو كون ذلك
الوجود غير عارض لشيء من الماهيات وفيه نظر لان الامر
العدمي العارض له تعالى الذي يميزه عن الممكن عدم دخول
الوجود في ماهيته تعالى واما عدم عروض الوجود لشيء
من الماهيات الممكنة فهو امر عدمي مميز للممكنات عن الواجب
وهو غير عارض له تعالى والصواب هو كون ذلك الوجود
غير داخل في ماهيته تعالى وايضا فيها انما كان الواجب محتاجا الى

الى فصل مقوم لو كان اشتراك الواجب والممكن
في الوجود كاشتراك نوعين في جنس وهو مم لكون الوجود
مقولا بالتشكيك ولا شيء من الجزء كذلك وفيه نظر لان الكلام
في الوجود الخاص لا المطلق وهو غير مقول بالتشكيك
ثم اقول لو جعل مرجع الضمير في قوله ولانه لو كان داخلا
فيها الموجودات باسرها لا الماهيات الممكنة لم يتوجه عليه
ذلك وليس في ذلك محذور بل دفع محذور فالواجب
حمله عليه على انا نقول على تقدير كون الضمير راجعا الى
الماهيات الممكنة يمكن توجيه كلامه بما لا يكون فساده بذلك
الظهور وهو ان يقال على تقدير ان يكون الوجود داخلا
في الماهيات الممكنة لا يجوز ان يكون اقتضاء طبيعته من حيث
هي هي اللادخول والا لما كان داخلا فيها فيكون اقتضاؤها
الدخول فاينما وجد وجد داخلا فيكون داخلا في الواجب فكان

امتياز الواجب عن الممكن بفصل مقوم لان الاشتراك الذاتي
يستدعي الامتياز الذاتي وهذا ما يمكن ان يتكلف حتى يكون
موجها ظاهرا وهو ان الوجود الكلي لا المطلق المقول بالتشكيك
لعدم صحة ان الوجود الخاص الذي هو مفروض في الذهن نفس
حقيقة واجب الوجود خلافا للمعتزلة والجمهور من الاشاعرة
والاركان داخلة فيها او خارجة والاول يستدعي التركيب
والثاني كونه ممكنا لافتقاره الى الماهية حينئذ وكل ممكن لا بد له من
علة فعلية ان كانت تلك الماهية لزم تقدمها عليه بالوجود
لوجوب تقدم العلة على المعلول بالوجود فيكون الماهية موجودة
مرتين مرة بالوجود السابق والاخرى بالوجود اللاحق
وهو محال وان كانت غيرها لزم افتقار واجب الوجود
في وجوده الى السبب منفصل وما كان كذلك اي مفتقرا في وجوده
الى السبب منفصل لا يكون واجبا لذاته وهو ظ ولكن منع وجوب

وجوب تقدمها بالوجود لجواز ان يكون الماهية من حيث
هي علة له من غير اعتبار وجودها وعدمها كما في القابل
والتوجيه ان يقال لا نم ان علة ان كانت تلك الماهية
لزم تقدمها عليه بالوجود في قوله لوجوب تقدم العلة على
المعلول بالوجود قلنا لا نم والمستند ان الماهيات الممكنة
علة قابلية لوجوداتها مع انها ليست متقدمة عليه بالوجود
فظهر ان ذلك نقض تفصيلي لا قياس فقهي كما زعم
بعضهم فنقول العلم بما ذكرنا من المقدمة وهي تقدم العلة
المفيدة اي للوجود بالوجود ضروري لان المفيد للوجود
لا بد ان يكون له وجود فيفيد غيره الوجود وفيه نظر لانا لا نم
مطلقا بل المفيد للوجود الذي لا يكون وجوده من ذاته بل
من غير يجب ان يكون متقدما عليه بالوجود اما الماهية التي
يكون وجودها من ذاتها وتكون ملزومة للوجود فلم لا يجوز

ان لا يتقدم على الوجود لا يقال لما كانت تلك الماهية علة

قابلية لذلك الوجود فلم يكن علة فاعلية لامتناع كون الواحد

سيما البسيط قابلا وفاعلا لشئ واحد معا لان استحالة ذلك

ثم كما يجئ بعد بخلاف القابل اي الوجود لقوله فانه مستفيد

للوجود والمستفيد للوجود يمتنع ان يكون موجودا لامتناع

تحصيل الحاصل واذا كان العلم بما ذكرنا من المقدمة ضروريا

فمنعها لا يحقق الجواب لا يقال على سبيل المعارضة الوجود

من حيث هو وجود يقتضي اللاتجرد اي العروض و

الا لكان للتجرد اي لعدم او غير مقتض لشئ منهما والاول

اي اقتضاؤه التجرد يقتضي ان يكون وجود الممكنات مجردا

اي غير عارض وعندكم وجود الممكنات غير مجرد هف

والثاني اي عدم اقتضائه شيئا منهما افتقار اي يقتضي

افتقار الواجب الوجود في تجرده اي في عدم عروض وجوده

وجوده الى سبب منفصل وفي الحواشي القطبية وفيه نظر

لجواز ان يكون هو كونه وجود الواجب اقول ولا

يعترض عليه بان كونه وجود الواجب امر اضافي تحققه

في العقل فقط فلا يجوز ان يكون علة للتجرد في الخارج

لان المراد ان التجرد صفة من صفات وجوده تعالى في

العقل واتصاف الموصوف بصفة ربما يكون لكونه ذلك

الموصوف لا لامر مغاير وهو كلام حق واذا كان الوجود

من حيث هو وجود يقتضي اللاتجرد يكون الوجود الواجب

غير مجرد وهو المط ولان وجوده معقول لان الوجود

بديهي التصور وحقيقته غير معقولة وفاقا فوجوده غير

حقيقته لان ما هو معقول غير ما هو غير معقول واذا كان

وجوده مغايرا للحقيقة كان زائدا عليها لامتناع دخوله في

حقيقته ولان وجوده لو كان عين حقيقته لما كان اي وجوده

و اجبا لان الوجوب امر اضافی لا یمکن تعقله الا بین امرین و اذا کان

کذلک استحال ان یعرض لوجوده الوجوب علی تقدیر کونه عین حقیقته

اذ لیس هناک شیء سوی الوجود و الثانی مط لانا نجیب عن الاول

بان التجرد ای عدم العروض امر عدمی فلا یفتقر الی سبب و نجیب

ان یقال لا نجوز ان لا یکون الوجود من حیث هو هو مقتضیا للشیء

منها قوله ذلک یقتضی افتقار واجب الوجود فی تجرد وجوده

الی سبب منفصل قلنا لا نم و انما یلزم ذلک ان لو کان التجرد وجودیا

و لیس کذلک و فی الحواشی القطبیة فیه نظر لانه ممکن فلا بد له من سبب

اقول و لا یعترض بانا لا نم ان کل ممکن لا بد له من سبب بل الممکن

الوجودی لا بد له من سبب لان الممکن العدمی لا بد له ایضا

من سبب و هو عدم سبب وجوده فان عدم العلة علة لعدم

المعلول لا بان تجرد وجوده واجب عند الخصم لا یمکن لان

اتصافه تعالی بهذا المفهوم واجب و لا مانع من ان یکون

یکون الممکن فی نفسه واجب الحصول لغیره و عن الثانی بانا لا نم ان

وجوده معقول بل المعقول الوجود من حیث هو الوجود الذی

لازم لوجوده الخاص الذی هو عین حقیقته و تعقل اللازم

لا یقتضی تعقل الملزوم بالحقیقة و عن الثالث لا نم عروض

الوجوب بل الوجوب عین ماهیته کما سبق علیه و

فیه نظر لانه فسر الوجوب باستحقاقیة الشیء الوجود فهو علی

ما فسره امر اضافی فکیف یتصور ان یکون عین ماهیته

و اما الدلیل الذی ذکره علی ان الوجوب عین ماهیته

فهو مدخول لما یجیء اعلم ان اللفظ الواحد قد یقع بمعنی

واحد علی اشیاء مختلفة بالتشکیک ای علی الاختلاف اما

بالتقدم و التاخر کوقوع لفظ المتصل علی المقدار و علی

الجسم ذی المقدار و اما بالاولویة و عدمها کوقوع لفظ

الواحد علی ما لا ینقسم اصلا و علی ما ینقسم لکن لا من جهة

كونه واحدا واما بالقوة والضعف كوقوع لفظ الابيض
على الثلج والعاج والوجود جامع لجميع هذه الاختلافات
فانه يقع على العلة والمعلول بالتقدم والتاخر وعلى الجوهر
والعرض بالاولوية وعدمها وعلى القار وغير القار كالسواد
والحركة بالشدة والضعف بل على الواجب والممكن بالوجوه
الثلثة لكونه هو مبدء لكل ما بعده من الموجودات وان
المعنى الواحد المقول على اشياء مختلفة لا على السواء امتنع
ان يكون عين ماهية تلك الاشياء او جزءا منها لان الماهية
المتفق كنه بين الاشياء واجزائها لا تختلف بالنسبة اليها
بل يكون هو امرا خارجا عنها عارضا لها فيكون الوجود
المطلق المقول عليها بالتشكيك خارجا عنها عارضا
لهما في الذهن لا في الخارج لامتناع ان يكون وجود الواجب
لذاته قابلا وفاعلا ولا يلزم من ذلك ان يكون وجود الواجب
لذاته

الواجب لذاته مساويا في الحقيقة لوجود الممكنات لان الا
مور المختلفة جاز اشتراكها في لازم واحد خارجي و
اليه اشار بقوله ويجب ان يعلم ان اطلاق لفظ
الوجود على حقيقة واجب الوجود بناء على ان الوجود
عين حقيقته اذ الوجود لا يطلق على الحقيقة من حيث هي
حقيقة بل ان اطلق فانما يطلق من حيث هي وجود
وعلى ساير اي على وجود ساير الموجودات الممكنة بالتشكيك
فان بذلك يتجلى لك كثير من الشبهة منها الشبهة الاولى
من الثلثة المذكورة آنفا وذلك لانه ان عنى بالوجود في
قوله الوجود من حيث هو يقتضي اللاتجرد الوجود المقول
بالتشكيك او وجود الممكنات اخترنا انه يقتضي اللاتجرد
قوله لو كان كذلك يلزم ان يكون وجود الواجب ايضا
كذلك قلنا لا نم وانما يلزم ذلك ان لو كان وجوده نوعا

مساويا للوجود المقول بالتشكيك او لوجود الممكنات في الحقيقة
وذلك مم وان عني به وجود الواجب لذاته اخترنا انه يقتضي
التجرد قوله لو كان كذلك يلزم ان يكون وجود الممكنات ايضا
كذلك قلنا لا نم فالمستند ما مر هكذا ذكره المصنف في شرح الملخص
لا يقال على تقدير ان يكون الوجود المقول بالتشكيك
مقتضيا اللاتجرد يلزم لا تجرد وجود الواجب لان اللاتجرد
وان كان من لوازم الوجود المطلق اللازم لوجوده الخاص
كان لازما لوجوده الخاص لانا نقول من الراس ان عني بالوجود
الوجود المقول بالتشكيك فلا نم انه يقتضي اللاتجرد قوله والا
لكان مقتضيا للتجرد او غير مقتض لشيء منها قلنا اخترنا الثاني
قوله يلزم افتقار واجب الوجود في تجرده الى سبب منفصل
قلنا لا نم وانما يلزم ذلك ان لو كان الوجود المقول بالتشكيك
هو الوجود المجرد وليس كذلك اذ المجرد هو الوجود الخاص لا المطلق

الذي عني بصدده بيان تجرده

لا المطلق ولا مانع من اقتضاء الخاص لما لا يقتضيه العام
وان عني به وجود الممكنات نختار انه يقتضي اللاتجرد ومنها
الشبهة الثانية من الثلثة لان قوله في الصغرى وجوده معقول
ان عني به الوجود المطلق اي الواقع بالتشكيك فمسلم ويلزم منه
ان يكون حقيقته مغايرة لذلك الوجود والحكماء قائلون به و
ان عني به الوجود الخاص فمم فان من يعتقد ان حقيقته غير
معلومة وهي عنده هذا الوجود فكيف يسلم انه معلوم واعلم
ان العلماء اختلفوا في الوجود الذهني فاثبته الحكماء ونفاه
المتكلمون والخلاف انما نشاء من اختلافهم في تفسير العلم
فانه لما كان عند الحكماء عبارة عن حصول صورة المعلوم
في الذهن لزمهم القول بالوجود الذهني وعند المتكلمين
لما كان عبارة عن نسبة يتحقق بين العالم والمعلوم او
صفة حقيقية قائمة بذات العالم موجبة للعالمية الموجبة

لهذا النسبة انكروه واحتج المؤلف على ما ذهب اليه الحكماء بوجود

واعلم انا نتصور اموراً لا وجود لها في الخارج ونحكم عليها بالاحكام

الثبوتية والمحكوم عليه بالصفة الوجودية يجب ان يكون

موجوداً لان ثبوت الصفة للشيء فرع ثبوت ذلك الشيء واذ

ليست في الاعيان فهي في الاذهان فثبت القول بالوجود

الذهني وفيه نظر لا لان اللازم من قولكم ثبوت الصفة للشيء فرع

ثبوت ذلك الشيء كون تلك الامور ثابتة ولا يلزم من الثبوت

الوجود حتى يلزم من عدم وجودها في الاعيان وجودها

في الاذهان ولا لانه يصدق على المعدوم المطلق انه مقابل

للموجود مع انه لا وجود له لا في الذهن ولا في الخارج ولا

لان ثبوت الوجود الذي هو صفة وجودية للماهية لا يستدعي

ان يكون الماهية موجودة قبل ذلك والا لزم ان يكون لها

قبل وجودها وجود الا الى نهاية لانا نجيب عن الاول ان

ان الثبوت هو الوجود ومن قال بان الثابت قد لا يكون

موجوداً فيجيء بطلان قوله على انا نصرح بالوجود ونقول وجود

الصفة للشيء فرع وجود ذلك الشيء واذ ليست موجودة في الاعيان

فهي موجودة في الاذهان وعن الثاني بانا لا نم ان الحكم بالمقابلة

حكم بامر ثبوتي لان معناه عدم الاجتماع وان سلمناه فلا نم

ان المعدوم لا وجود له في الذهن بل له وجود فيه كما يستذكره المصنف

وعن الثالث بان المدعى ان المحكوم عليه بالصفة الوجودية

التي هي غير الوجود يجب ان يكون موجوداً هكذا ذكره الا

مام والاولى ان يقال ان المحكوم عليه بالصفة الوجودية

يجب ان يكون موجوداً سواء كان مع تلك الصفة او قبلها

وعلى هذا فلا شك في ان الماهية المحكوم عليها بالوجود انها

موجودة بل لان قوله واذ ليست في الاعيان يناقض قوله

فهي في الاذهان اذ كل ما هو موجود في الاذهان عنده

موجوده في الاعيان ويمكن الاعتذار عن ذلك وبما ذكره

افضل المتاخرين من الاحكام الثبوتية التي استدل بها

على ثبوته ان اراد بها الثبوت الخارجي فهو بط لان المحكوم

عليه بالوجود الخارجي يجب ان يكون موجودا في الخارج فيبطل

الاستدلال على الوجود الذهني وان اراد بها الثبوت الذهني

كان استدلالا بالشيء على نفسه وان عطف على قوله انا نتصور

اي واعلم انا نتصور واعلم ان الحقايق الكلية لا وجود لها

الا في الاذهان اذ لها وجود بالضرورة وليس في الاعيان

اذ كل موجود في الاعيان فهو متشخص ولا شيء من المتشخص

بكلي فلا شيء من الموجود في الاعيان بكلي فلا شيء من الكلي بموجود

في الاعيان ولا يعارض ذلك بان الحقايق الكلية لا وجود لها

الا في الاعيان اذ لها وليس في الاذهان اذ كل موجود في

الاذهان فهو صورة شخصية في نفس شخصية ولا شيء مما هو

هو صورة شخصية في نفس شخصية بكلي لانا نمنع ان يكون الشيء

كليا الا مطابقته لما في كل واحد واحد من الاشخاص و

الصورة الذهنية كذلك بخلاف الموجود في الخارج فانه

لا يكون مطابقا لشيء من الاشياء ضرورة هكذا قيل وفيه

نظر لان بعض الجزئيات قد يكون مطابقا للبعض والحق

ان كلية الطبيعة باعتبار انها ذات مثالية ليست متاصلة في

الوجود لتكون ماهية بنفسها اصلية بل هي مثال ادراكي

لما وقع او سيقع فمن حيث انها مثال ادراكي لامر خارجي او

لما هو بصدد الوجود ويصح مطابقتها الكثيرة يسمى كلية لا

باعتبار مطابقتها لكثيرين فقط ولا لكونها مع ذلك غير

مخصصة اذ لها تخصص بامور كحصولها في الذهن وعدم

الاشارة اليها وكونها لا يقبل الانقسام ولا وضع لها

وغير ذلك بخلاف الامر الخارجي فان ذاته ليست مثالا

لشئ آخر وهو ظ لا يقال لو حصل الحرارة والبرودة الكليتان

في الذهن لزم اجتماع الضدين ولكان الذهن حارا و

باردا معا عند حصولهما فيه لانا لا نعني بالحار الا ما حصلت

فيه الحرارة وكذلك البارد ولانا لا نم تحقق التضاد بين الا

مور الكلية لعدم تعاقبها على موضوع واحد ولا نم ان الحرارة

والبرودة الكليتين لو حصلتا في الذهن يلزم كون الذهن

حارا او باردا معا وانما يلزم ذلك ان لو كان الحاصل نفسهما بعينه

وليس كذلك بل الحاصل صورتهما وتشخصهما ولا نم ان صورتهما

تقتضيان الحرارة والبرودة في محلهما واليه اشار بقوله

ولا نم اقتضاء الصورة الذهنية الحرارة والبرودة قال

الامام مجيبا عن هذا المنع ان صورة الحرارة وشبحها

ان كانت هي الحرارة بعينها فالاشكال باق والا بطل

القول بحصول الحرارة في الذهن والمفروض ذلك وهو

17

وهو ضعيف لانا لا نم ان المفروض ذلك بل المفروض ان صورة الحرارة

حاصلة فيه وهو ظ لا يقال صورة الحرارة ان كانت هي نفسها عاد الاشكال

وان كانت غيرها لم يكن ادراكنا الحرارة ادراكا لها بل يكون الحرارة

مدركة سلمنا اقتضاء الصورة الذهنية الحرارة والبرودة لكن

لا نم ان الذهن قابل لهما اذ لا بد من العلة القابلية في حصول الاثر

كما لا بد فيه من العلة الفاعلية واليه اشار بقوله وقبول الذهن لهما

اي لا نم قبول الذهن لهما وللقائل ان يقول لا نم انا نتصور امورا

لا وجود لها في الخارج بل كل ما نتصوره فله صورة موجودة قائمة

بنفسها قال المص في شرح الملخص فان افلاطون ذهب الى انه لا بد

في كل طبيعة نوعية من شخص باق ازلي او في شئ من الموجودات

الغائبة عنا كيف وهذا هو الذي ذهب اليه الحكماء فانهم اتفقوا

على ان جميع الامور مرتسمة في العقل الفعال ثم قال ان هذا المنع مكابرة

لانا نعلم بالضرورة انا نتصور امورا ممتنعة الوجود في الخارج فكيف

يحكى منه والمثل التي تنقل عن افلاطون وجودها غير معلوم فان ارسطو
ذكر ادلة كثيرة لابطالها وعلى تقدير صحة وجودها فهي انما يكون في
طبايع الانواع الممكنة الوجود لا في كل طبيعة ممتنعة الوجود كانت او
ممكنة الوجود فان العاقل كيف يقول ان شخصا من الطبيعة التي امتنع
وجودها في الخارج موجودة في الخارج اذ لا وابدا هذا ما قاله المحقق
وغيره في هذا الموضع وينبغي ان يعلم ان افلاطون المؤيد لم يذهب
الى ان كل ما نتصور فله صورة موجودة قائمة بنفسها بل الى
ان الصورة المرئية في المرايا وغيرها من الاجسام الصقالية
والصورة المتخيلة وامثالها صور موجودة قائمة بنفسها اذ لو كانت
الصورة في المراة لما اختلف رؤية شيء فيها باختلاف مواضع النظر
كما اليها فان الهيئات الثابتة في الاجسام كالسواد وغيره لا تختلف
رؤيتنا لها باختلاف مواضع نظرنا اليها لكن تختلف على ما تشهد به التجربة
فليست في المراة ولا في الهواء فانه شفاف لا يظهر فيه شيء مع انا قد نرى

الغرض من هذا ابطال ما ذكر
المصنف السند نقلا عن افلاطون
وكذا تخطئة من زعم ان المثل
الافلاطونية هي التي اشتهر افلاطون
وسماها بعالم المثل م ت م ت

قد نرى عند نظرنا في المراة ما هو اعظم من الهواء كالسماء وليست هي صورتك
بعينها على ان ينعكس الشعاع من المراة الى وجهك والى كل ما يرى
في خلاف جهة المراة فان القول بالشعاع باطل من وجوه كثيرة
وبعضها يجيء في هذا الكتاب بل هي صورة جسمانية موجودة في عالم
متوسط بين عالمي العقل والحس يسمى بالعالم المثال وهي قائمة بذاتها
معلقة لا في مكان ولا في محل وقد يكون لهذه الصور المعلقة لا
في مكان ومحل مظاهر فصور المراة مظهرها المراة وصور الخيال
مظهرها التخيل وكذا الحس المشترك وغيرها من القوى الجسمانية لامتناع
انطباع الكبير في الصغير واما الماهيات الكلية العقلية سيما اذا كانت
من الطبايع الممتنعة فلم يذهب الى ان لها صورة قائمة بنفسها موجودة
في عالم الحس او المثال او العقل وتلك الصور المعلقة ليست مثل
افلاطون كما زعم فان هذه مثل نا بتة في عالم الاشباح ومثل افلاطون
عقول مجردة مدبرة للانواع الجسمانية فانه ذهب الى ان لكل نوع

جسمانی من الافلاک والکواکب والبسایط العنصریة ومرکباتها باسرها
نور مجرد عن المادة قايم بذاته معتنٍ له مدبّر له وحافظ اياه ويسمى
الغاذی والمولد فی النبات والحیوان والانسان لامتناع صدور هذه
الافعال المختلفة فی النبات والحیوان عن قوة بسیطة لا شعور لها
وفنائها عن انفسنا والالکان لنا شعور بها فجمیع هذه الافعال
من الارباب والیه اشار نبینا علیه افضل الصلوة واکمل التحیات
بان لکل شیء ملکا حتی قال ان کل قطرة من المطر ینزل معها ملک
تلک الارباب النوریة هی المثل الافلاطونیة والمثال وان کثر
استعماله فی نوع المادی وهو الصنم حتی کانه اختص به فانما یستعمل فی رب
النوع الغاذی لان کلا منهما فی الحقیقة مثال للآخر من وجه فکما ان
الصنم مثال لرب الصنم فی عالم الحس فکذلک رب الصنم مثال للصنم
فی عالم العقل ولهذا یسمى ارباب الاصنام بالمثل وانما طولنا فی
ذلک لنعلم ان ما ینقل عن افلاطون وغیره من الحکماء الکبار واولی

لیس هذا معارضة مع الوجود الذهنی اذ لم ینفه بل الغرض
ان هذا النحو من الوجود ایضا خارجی لکن بواسطة محل الذی
هو الذهن وتسمیته بالذهنی لانه فی اول المرتبة انما یحصل
فی الذهن . محی الدین

والاولى الابدی والابصار لیس مطابقا لما ذهبوا الیه ومارد
علیهم وان کان متوجها على ظاهر اقاویلهم لکن لم یتوجه على مقا
صدهم فان کلماتهم مرموزة ولا رد على المرموز وقد ذکر هذا اللفظ
بعینه سوربانیس فی مناقضة ارسطو لافلاطون والموجود فی
الذهن موجود فی الخارج لان الذهنی من الموجودات الخارجیة و
کل ما یکون موجودا فی الموجود فی الخارج یکون موجودا فی الخارج
فعلى هذا لا ینقسم الوجود الى ذهنی وخارجی بان یتحقق الوجود
الذهنی دون الخارجی فی صورة ما بل کل وجود فی الحقیقة وجود
خارجی الا ان الماهیات کالانسان والشجر والحجر تارة توجد قائمة
بنفسها وتارة توجد فی النفس والاول یسمى بالوجود العینی
والثانی بالوجود الذهنی وان کان کل منهما وجودا عینیا فیل
لو صح هذا لزم ان یکون الممتنعات موجودة فی الخارج ضرورة
وجودها فی الذهن عند تصورها قلنا لا نم وانما یلزم ذلک

ان لو كان الحاصل عند تصورها هي بعينها وليس كذلك بل صورتها
على معنى انه يحصل منها صورة مطابقة لها في الذهن بحيث لو وجدت
في الخارج قائمة بنفسها لكانت هي بعينها لاتصال الاعراض غير قائمة
بنفسها القيام الذي لها فيلزم ان لا يكون من القسم الاول اصلا لان المراد
بقيامها بنفسها عدم القيام بالنفس وما لا يقوم بالنفس قد يقوم
بغيرها والوجود خير والعدم شر هذه مقدمة مشهورة وما صححوها با
لحجة بل فنعوا فيها بالمثال وقالوا القتل ليس شرا من حيث ان القاتل
كان قادرا عليه ولا من حيث ان الآلة كانت قاطعة ولا من حيث ان
عضو المقتول كان قابلا للقطع بل من حيث انه ازال الحيوة عن
ذلك الشخص وهو قيد عدمي وباقي القيود الوجودية خيرات هذا نقل
عن الشيخ الا ان الامام ذكر في شرح الاشارات انه قد اشتهر بين
الفلاسفة ان الخير هو الوجود وان الشر هو العدم ثم اعترض عليه
بان قال ان كان مرادهم تفسير لفظ الخير بالوجود والشر

بالعدم فلا حاجة الى الاستدلال الذي ذكروه وان كان مرادهم
الحكم على الخير بانه وجود وعلى الشر بانه عدم فذلك انما يتأتى لهم بعد
تصور ماهية الخير والشر وان سلمنا تصورها فهذا التصور بمجرد
المثال والمثال لا يصحح القضية الكلية والجواب عنه انهم ارادوا حمل
العدم على الشر قوله فلا يتأتى لهم ذلك الا بعد تصوره قلنا
نعم لكن بوجه ما وهو بوجه متصور غير انهم انما ينظرون في وجوه
استعمال الجمهور لفظ الشر ويلخصون ما دخل في هذا المعنى با
لذات عما نسب اليه بالعرض ليتحقق ما هيته ممتازة عن غيرها
فتتبع مدلولات هذا اللفظ واستقراء وجوه استعمالاته دلهم على ان
الشر ماهيته عدم وجود او عدم كمال الوجود من حيث ان ذلك العدم
غير لائق به او غير مؤثر عنده ولا يخفى ان البحث عن ماهية الشيء على
هذا الوجه صحيح وليس باستدلال تمثيلي شاع في الباب انه مبني على معرفة
وجوه الاستعمالات التي لا طريق لها الا الاستقراء والمعدوم اي المعدوم

الممكن الوجود ليس بشئ لانه محل الخلاف اذ لا خلاف في ان المعدوم المحال

وهو المراد من المنفي ليس بشئ اي لا يكون الماهية الممكنة منفردة

في الخارج عارية عن صفة الوجود والا لكان لها كون في الخارج فلا يكون

لكون في الخارج له كون في الخارج وانه محال وفيه نظر لان ذلك انما يلزم

لو كان التقرر في الخارج بمعنى الكون اي الوجود فيه او مستلزما له وهو ممنوع

فان التقرر في الخارج عندهم اعم من الكون فيه اذ كل موجود عندهم متقرر

في الخارج دون عكسه لان المعدومات منفردة في الخارج عندهم وليست

بموجودة واحتج الامام عليه اي على ان المعدوم ليس بشئ بان المعدوم

اما مساو للمنفي او اخص منه مطلقا او اعم مطلقا لامتناع المباينة و

العموم من وجه بينهما لامتناع صدق المنفي بدون المعدوم والثالث

اي كونه اعم من المنفي مطلقا باطل لانه اي على تقدير كونه اعم مطلقا

يجب ان لا يكون نفيا محضا اي يجب ان لا يكون المفهوم منه عين

المفهوم من المنفي لان لا يصدق عليه المنفي والا لكان اللازم بطلان

بطلان العموم لوجوب كون المجهول اعم او مساويا لا لعدم الفرق

بين العام والخاص على ما قاله والا لم يبق فرق بين العام والخاص

لكون كل منهما نفيا محضا وهو مح واذا وجب ذلك فالمفهوم

من المنفي النفي المحض والعدم الصرف فيلزم ان يكون المفهوم منه الثبوت

اذ المقابل للنفي المحض والعدم الصرف هو الثبوت فهو اذن ثابت

وهو اي المعدوم صادق على المنفي فنقول كل منفي معدوم وكل معدوم

ثابت فكل منفي ثابت وانه محال وفيه نظر لانه لا يلزم من عدم كونه

نفيا محضا ثبوته لجواز صدق المنفي عليه ولعدم انحصار الماهية

في النفي المحض والثبوت نعم لا تخلو ماهية ما عن احدهما لا ان كل ماهية

هو عين احدهما فنفي احد الامرين الاولين واياما كان ينتظم

قياس هكذا كل معدوم منفي ولا شئ من المنفي بثابت اما الاول

فلوجوب صدق العام على جميع الافراد للخاص وصدق احد المساويين

على جميع افراد المساوي الآخر واما الثاني فبالاتفاق فلا شئ من

المعدوم بثابت وهو المطلوب وفيه نظر لانا لانم الحصر اذ عني بالمعدوم

المعدوم الممكن بل بينهما مباينة لكون المنفي هو المعدوم الممتنع وان عني

به المعدوم المطلق فلم لا يجوز ان يكون اعم ويكون نفيا محضا قوله لو

كان نفيا محضا لم يبق فرق بين العام والخاص قلنا لانم بل يمتاز

الخاص عنه بانه يمتنع وجوده في الخارج دون العام لجواز حصوله في المعدوم

الممكن الوجود هذا غير متوجه لانه لو كان المفهوم من المعدوم النفي المحض

لم يبق فرق بينه وبين المنفي بالضرورة لكنه حمل قوله والا لم يبق آه على انه

لو صدق عليه النفي المحض لم يبق فرق ولذلك منع قوله سلمنا اي سلمنا عدم

امتيازه الخاص عن العام على تقدير ان يكون المعدوم نفيا محضا لكن

الصادق في قولنا بعض المعدوم ثابت لان قولنا المعدوم ثابت مهملة

لا كل معدوم ثابت لانتفاضه بالمنفي الذي هو المعدوم وهو اي قولنا

بعض المعدوم ثابت لا يصلح ان يكون كبرى في الشكل الاول اذ كبراه

يجب ان يكون كلية قال الامام في المباحث المشرقية الاستدلال الذي

والله المستعان

الذي ذكرناه برهان في الموضع البديهي الاولى الفساد فانا قد بينا

ان الوجود نفس الحصول في الاعيان ومن جعل هذا الحصول مجامعا للاحصول

فقد خرج عن غريزة العقل احتجوا اي الذاهبون الى ان المعدوم

شيء بالنثر المذكور بان المعدوم معلوم لانا قد نحكم على المعدوم

والحكم على الشيء يستدعي كونه متصورا او معلوما ضرورة وكل معلوم

ثابت وقد احتجوا عليه بان كل معلوم متميز عن غيره وكل متميز عن غيره

ثابت اما الاول فلان ما لا تميز له في نفسه يستحيل تعلق العلم به اذ

ليس تعلقه به اولى من تعلقه بغيره واما الثاني فلان امتياز الشيء

عن غيره صفة من صفات ذلك الشيء وثبوت صفة الشيء فرع ثبوته في

نفسه فالمعدوم ثابت وليس ذلك الثبوت الوجود فيلزم استقراره

الماهية في الخارج مع عرائها عن صفة الوجود اذ لفظ الثبوت لا

يطلق الا على هذين المعنيين والكبرى ظاهرة الفساد لان الامور

الممتنعة معلومة وليست ثابتة في الخارج ضرورة واتفاقا قال

لأنا نعلم طلوع الشمس غدا من المشرق وهو معدوم الآن ونعلم قدرتنا على الحركة يمنة ويسرة وعدم قدرتنا على الطيران الى السماء وهما معدومتان

الامام منشاء هذا الكلام هو الجهل بان للماهية وجودا في الذهن وينبغي

ان يعلم ان القائلين بان المعدوم شئ يفرقون بين الموجود والثابت وبين

المعدوم والمنفي ويقولون كل موجود ثابت ولا ينعكس ويثبتون واسطة

بين الموجود والمعدوم ولا يجوزون بين المنفي والثابت واسطة ولا

يقولون للممتنع انه معدوم بل يقولون انه منفي ويقولون للذوات التي

لا يكون موجودة شئ وثابت وللصفات التي لا تنفعل الا مع الذات حال

لا موجود ولا معدوم بل هو واسطة بينهما هذا اعلم ان الفلاسفة اتفقوا على

ان اعادة المعدوم بعينه ممتنعة لامتناع تخلل العدم بين شئ واحد

خلافا للمتكلمين فانهم جوزوها الا الكرامية وابا الحسين البصري من المعتزلة

واحتج المصنف على ما ذهب اليه الحكماء بقوله والمعدوم لا يعاد مع جميع عوارضه

في وقت اخر والا لاعيد مع اختصاصه بالوقت الذي كان موجودا فيه

لكونه من عوارضه فيلزم اعادة الوقت في وقت اخر وللزمان زمان

اخر وانه محال وحكى الامام عن القائلين بهذا القول وجوها احدها انه

انه لو صح اعادته لصح اتصافه بامكان العود بان يقال امكان العود

حاصل له وهو محال لان الامكان صفة وجودية فاستحال اتصاف العدم بل

المعدوم به لان المحكوم عليه بالصفة الوجودية يجب ان يكون موجودا

وللقائل ان يقول ان عنيت بالمعدوم في قولك استحال اتصاف المعدوم

به المعدوم مطلقا اي في الخارج والذهن فهو مسلم لكن لا نسلم ان ما عدم

لم يبق هويته المعينة اصلا لا في الخارج ولا في الذهن وان عنيت به

المعدوم في الخارج فنمنع فان المحكوم عليه بالصفة الوجودية

يجب ان يكون موجودا الا انه يجب ان يكون موجودا في الخارج فما

يبقى هويته في الذهن وان لم يبق في الخارج يصح الحكم عليه بامكان

العود في الخارج الثاني لو امكن عوده لامكن عود كل معدوم ولو امكن

عود كل معدوم لامكن عود الوقت الذي وجد فيه ابتداء ولو امكن

عود الوقت الذي وجد فيه ابتداء لامكن ان يعاد ذلك المعدوم

مع ذلك الوقت على ما قال فيمكن ان يعاد مع ذلك الوقت فيكون

مبتدء من حيث انه معاد فاذا لو امكن اعادة المعدوم لكان مبتدء
من حيث انه معاد والتالي باطل فالمقدم مثله وفيه نظر لان ذلك انما يلزم
لو اعيد في ذلك الوقت لا معه في وقت آخر والصواب ان يقال فيمكن ان
يعاد في ذلك الوقت الثالث لو امكن عوده لامكن عوده مع مثله
لان حكم الامثال واحد فيما يجوز وفيما لا يجوز واته مح لاستلزامه عدم
الامتياز بين الاثنين والعقل الصريح حاكم ببطلانه وللقايل
ان يقول المحال انما يلزم من مجموع فرض وقوع اعادته مع حصول مثله
ولا يلزم من لزوم الشيء لمجموع لزومه لجزء معين منه كالاعادة هيهنا
لا يقال لو امكن اعادة المعدوم لما كان وقوعه في شيء من الازمنة
والتقادير محالا لان شان الممكن ان لا يلزم من فرض وقوعه مح
واللازم بط لان وقوعه في بعض الازمنة وهو الزمان الذي حصل
فيه وجود مثله مح لانا لا نم الشرطية قوله لان من شان الممكن ذلك
قلنا مطلقا مم فان الممكن انما لا يلزم من فرض وقوعه مح اذا لم يكن ذلك

ذلك الوقت مع وجود ما ينافيه ولا مع وجود ما يستلزم وجود ما ينافيه
اما اذا كان معه فلا وفي الحواشي القطبية هذه الوجوه يشعر بان المدعى
ان المعدوم لا يعاد لا المعدوم مع جميع عوارضه وفيها اي في الوجوه
الثلثة نظر لانا لا نم ان الامكان صفة وجودية وما قيل في بيانه مردود
كما يجيء وانه اي لا نم انه لو امكن عوده لامكن عود الوقت الذي
وجد فيه ابتداء وانما يلزم ذلك ان لو امكن اعادة كل معدوم
وهو مم اذ لا يلزم من امكان اعادة معدوم امكان اعادة كل
معدوم ولا يتمسك بعدم القايل بالفصل لظهور ضعفه ولو جعل
المدعى فيه امتناع اعادة المعدوم بعينه سقط هذا المنع لان الزمان
الذي وجد فيه ابتداء من مشخصاته سلمناه لكن لا نم انه لو امكن اعادة
الوقت الذي وجد فيه ابتداء لامكن ان يعاد مع ذلك الوقت فانه لا يلزم
من امكان عود كل واحد منهما وحده امكان عودهما معا والانشاد
بقوله ولا نم انه لو امكن عود كل واحد منهما وحده لامكن عودهما

سلمناه لكن لما لا يلزم ان يكون مبتدأ وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن ذلك
الوقت معادا واما اذا كان ذلك الوقت معادا فلا لان المبتدأ ما يوجد
في زمان لا يكون ذلك الزمان معادا واما على ما ذكرنا من الصواب فيقال
وانما يلزم ذلك لو كان معادا في ذلك الوقت واما الثالث فلانا لا نم صدق
الشرطية المذكورة وانما يصدق ان لو امكن وجود مثله وهو مم ف
تقرير على الوجه المفصل ان يقال ان اراد بالمثل ما يشاركه في الماهية
فالشرطية مسلمة لكن نفي التالي مم لانه لا يلزم من عدم الامتياز الذاتي
عدم الامتياز بالعوارض واللواحق وان اراد به ما يشاركه في الماهية
واللوازم والعوارض فلا نم ان اراد بقوله لو امكن عوده لامكن
عوده مع عود مثله انه لو امكن عوده لامكن عوده مع عود مثله
او انه لو امكن عوده لامكن عوده مع ايجاد مثله والشرطية على التقديرين
ممنوعة اما على الاول فلانها انما يكون حقة ان لو كان عدم مثله
مسبوقا بوجوده وهو مم واما على الثاني فلانها انما يكون حقة لو امكن

اذ المفروض في الدليل انه مستأنف

لان العود يقتضي وجودا سابقا على العدم

لو امكن وجود مثله وهو مم لما ذكر من لزوم عدم الامتياز مع
التعدد واحتجوا اي الذاهبون الى امكان العود بانه لو امتنع
فذلك الامتناع ان كان لما هو هو اي لذاته وجب ان لا يوجد
اصلا وان كان اي ذلك الامتناع لغيره كان هو بحسب ذاته
ممكن العود وهو المط وجوابه ان المفروض امتناع وجوده
الثاني ولا يلزم من كون هذا الامتناع اي امتناع وجوده
الثاني لما هو هو ان لا يوجد اصلا بل اللازم منه ان لا يوجد
بالوجود الثاني لا بالوجود المطلق وبعضهم قرر البرهان على
وجه آخر وهو انه لو كان المعدوم قابلا للوجود لكان قابلا للعود
والمقدم حق والتالي مثله اما الملازمة فبينة اذ العود هو
الوجود واما حقيقة المقدم فلانه لو لم يكن كذلك لم يوجد اصلا
وضعفه ظ لان العود اخص من الوجود ولا يلزم من امكان
الاعم امكان الاخص قال الامام ناقلا عن الشيخ انه قال كل من

حاصله منع الملازمة ايضا

برجع الفطرة السليمة ورفض عن نفسه الميل والتعصب يشهد
عقله الصريح بان اعادة المعدوم بعينه ممتنعة واليه اشار بقوله
وربما احتج المنكرون الى لاعادة المعدوم بعينه الى دعوى الضرورة
اى مالوا اليه حج لا يحتاجون الى البرهان وذلك لان كل من رجع الى
فطرته السليمة علم بالضرورة ان تخلل العدم بين شئ واحد بعينه
مح واضطرب العقلاء في ان العدم هل يتميز بعض افراده عن البعض
الاخر ام لا فذهب بعضهم الى الاول الملزوم للتعدد وبعضهم الى
الثاني والمصنف اختار المذهب الاول على ما قاله والمعدوم فيه
تعدد وامتياز والا لما يتميز عدم العلة عن عدم المعلول ولا عدم
الشرط عن عدم المشروط ولا عدم العلة والشرط عن عدم غيرهما
ولا عدم الضد عن المحل عن عدم غيره والتوالي بط لان عدم
العلة والشرط يوجب عدم المعلول والمشروط ولا ينعكس الا اذا
المعلول لا يوجب عدم العلة وان كان مستلزما له لانه لو كان

كان له تقدم عليه وليس كذلك لان المعلول اذا ارتفع كانت
العلة مرتفعة قبله فان كانا في الزمان معا وعدم المشروط لا
يوجب عدم الشرط لجواز ان يكون الشرط اعم من المشروط وعدم
الخاص لا يوجب عدم العام ولا يستلزمه وعدم غيرهما اى غير العلة
والشرط لا يوجب ذلك اى لا يوجب عدم المعلول والمشروط وعدم
الضد عن المحل يصحح حصول الضد الاخر فيه اى في ذلك المحل فان
عدم السواد مثلا عن المحل يصحح حصول البياض فيه وعدم غيره
اى غير الضد لا يصحح ذلك وفيه نظر لان هذه التعددات
والتميزات انما هو في الذهن لا في الخارج قال الشيخ في الفصل
الخامس من المقالة الاولى من الفن الخامس من منطق الشفاء
العدم المطلق لا يعلم ولا يخبر عنه بل المضاف الى الملكات اى
بل العدم الذي يعلم ويخبر عنه هو العدم المضاف الى الملكات
وفيه نظر لان هذا القول اخبار عن العدم المطلق فان الا

خبار عن العدم المطلق بعدم الاخبار عنه اخبار عنه وقد
فلم انه لا يخبر عنه بحق وفي الحواشي القطبية ان مراد الشيخ من ذلك
انه لا يخبر عنه في الموجبات دون السوالب واقول وهذا اشارة
الى الجواب عن هذا الشك وتقريره ان يقال لا نم لزوم ما ذكرتم
من الخلف وانما يلزم ذلك ان لو كانت هذه القضية موجبة معدولة
ليكون معناها الحكم على العدم المطلق بعدم الاخبار عنه وليس
كذلك بل هي حكم بسلب الاخبار عنه والحكم بسلب الاخبار عنه لا يستلزم
الحكم بعدم الاخبار عنه اذ السالبة اعم من الموجبة ومراد الشيخ انه
لا يخبر بحكم ما عليه في الموجبات دون السوالب وهذا ما ذكره
المصنف في بعض تصانيفه ولان الشئ ما لم يعلم لم يعلم اضافته
الى غيره فالعدم المضاف لا يمكن ان يعلم الا بعد العلم بالعدم المطلق
اذ العدم المضاف هو العدم المطلق الذي اضيف الى ملكة وهذا
ابطال لقوله العدم المطلق لا يعلم بل العدم الذي يعلم هو العدم المضاف الى

الى الملكات كما ان الاول ابطال لقوله العدم المطلق لا يخبر عنه
بل العدم الذي يخبر عنه هو المضاف الى الملكات وتقريره ان يقال
لو كان العدم المضاف معلوما لكان العدم المطلق معلوما لكن
المقدم حق عندكم فالتالي مثله اما الشرطية فلان العدم المطلق
لو لم يكن معلوما لم يكن العدم المضاف معلوما لان الشئ ما لم يعلم لم يعلم
اضافته الى غيره وهذه الشرطية ينعكس بعكس النقيض الى الشرطية المطلوبة
التي هي قولنا لو كان العدم المضاف معلوما لكان العدم المطلق
معلوما والوجه الاختصاري فيه ان العدم المطلق جزء من العدم
المضاف والعلم بالمركب انما يكون بعد العلم باجزائه فلا يصح قولكم
العدم المطلق لا يعلم والعدم المضاف يعلم والجواب عن الاول
ان العدم المطلق يؤخذ على وجهين احدهما مدلول هذا اللفظ
وحده والثاني مدلوله مع اتصافه بكونه عدما مطلقا وبالوجه الثاني
لا يكون عدما مطلقا لكونه موجودا في الذهن لمعلوميته باعتبار

انضافه به واذا كان كذلك فالاخبار عن العدم المطلق الماخوذ
بالوجه الثاني بانه لا يخبر عنه اذا كان ماخوذا بالوجه الاول لم يشتمل
على خلف ومنافات وعن الثاني ان قولنا العدم المطلق لا يعلم فيه
وصفه اي ما صدق عليه العدم المطلق لا يعلم ما دام عدما مطلقا
لان ذات العدم المطلق لا يقتضي عدم المعلومية لزوال ذلك عنه
عند وجوده في الذهن فان اراد بمعلومية المطلق على تقدير معلومية
المضاف به معلوميته على التقدير حال كونه عدما مطلقا فالشرطية
ممنوعة لان العدم المطلق ما دام عدما مطلقا لا يكون مضافا الى ملكة
فلم يكن العدم المطلق ما دام كذلك جزء من المضاف ليلزم العلم به عند
العلم بالمضاف وان اراد بمعلوميته على التقدير معلوميته على التقدير
في غير تلك الحالة بل حال وجوده في الذهن فالشرطية مسلمة لكن لا
يلزم من ذلك خلف ولا محال على ما لا يخفى ولما اعتقد المص صحة ما
اورده على كلام الشيخ قال بل الصحيح ان لكل واحد من العدم المطلق

المطلق الذي هو اللاكون المطلق والعدم الخارجي الذي هو اللاكون
في الخارج والعدم الذهني الذي هو اللاكون في الذهن صورة في الذهن
اذ نحن نتصور كل واحد منها ونحكم عليها بالصفات الوجودية
والعدمية فيكون لكل واحد منها صورة في الذهن اذ التصور
انما يكون بحصول صورة فان قيل لو كان لكل من العدم المطلق
الذي هو اللاكون في الذهن صورة في الذهن يلزم ان يكون احد
النقيضين عين الاخر اذ الصورة في الذهن هو الكون فيه وهو ح
قلنا لا نم بل اللازم ان يكون احد النقيضين عارضا للاخر
والاستحالة ممنوعة واليه اشار بقوله فيعرض لمفهوم اللاكون في
الذهن سواء كان لا كونا في الخارج ايضا او لم يكن ان له كون
في الذهن لا انه نفس الكون في الذهن لامتناع ان يكون احد النقيضين
عين الاخر واذا كان كذلك فقد يعلم كل واحد من العدميات
ويخبر عنه وفيه نظر لان النزاع فيما يصدق عليه المعدوم المطلق

لا في مفهوم هذا العنوان ولا واسطة بين كون الشي موجودا او
بين كونه معدوما وبعضهم اثبت بينهما الواسطة وسماها بالحال
وعرفها بانها صفة لموجود لا توصف لا بالوجود ولا بالعدم فقوله
صفة يخرج عنها ما ليس بصفة كالذوات وقوله لموجود يخرج
صفات المعدوم وقوله لا توصف بالوجود يخرج الصفات
الثبوتية وقوله ولا بالعدم يخرج الصفات السلبية وفساده
ظ لان العلم بما ذكرنا من المقدمة وهي عدم الواسطة بينهما ضروري
قال الامام لان البديهة حاكمة بان كل ما يشير العقل اليه اما
ان يكون له تحقق بوجه ما واما ان لا يكون والاول هو الموجود
والثاني هو المعدوم وعلى هذا لا واسطة بين القسمين الا ان
يفسر الموجود والمعدوم بغير ما ذكرنا فح حصلت الواسطة على
ذلك التاويل ويصير البحث لفظيا وذكر افضل المحققين ان
القسمة لكل ما يشير اليه العقل الى ما له تحقق والى ما ليس له تحقق

تحقق هو القسمة الى الثابت والمنفي وهم لا يخالفون في ذلك
ولا يثبتون بين الثبوت والنفي واسطة لكنهم يقولون ان
الوجود اخص من الثبوت والموجود من الثابت والموجود
كل ذات له صفة الوجود والمعدوم كل ذات ليس له صفة الوجود
والصفة لا يكون ذاتا لا جرم لا يكون موجودة ولا معدومة
ومن ههنا ذهبوا الى القول بالواسطة فانهم يعنون بالذات
كل ما يعلم ويخبر عنه بالاستقلال وبالصفة كل ما لا يعلم الا بتبعية
الغير فكل ذات اما موجودة او معدومة والمعدوم يقال
على كل ذات ليس له صفة الوجود ويجوز ان يكون له غير ذلك الصفة
كصفات الاجناس عند من يثبتها للمعدومات والحد المذكور
يختل عندهم بذلك والحق ان الخلاف في هذه المسئلة راجع
الى تفسير هذه الالفاظ البحث الثاني في الماهية ان لكل شي
حقيقة هو بها هو فحقيقة الشي ما به الشي هو هو وقد يطلق

الحقيقة والمهية والذات على سبيل الترادف ولما ذكر ان لكل شئ
حقيقة فذكر ان تلك الحقيقة مغايرة لجميع ما يلحق تلك الشئ
سواء كان لحوقه لحوق لازم او مفارق على ما قال وهي اي
الحقيقة مغايرة لجميع ما عداها اي مغايرة لجميع الصفات
اللاحقة لذلك الشئ لازمة كانت او مفارقة وعبارته ليست
كما ينبغي اذ كل شئ يكون مغاير لجميع ما عداه ضرورة والمراد
ماذكرنا فالفرسية من حيث هي فرسية لا واحدة ولا لا واحدة
على ان يكون او احدهما داخلة في مفهومها او نفس مفهومها والا
لامتنع اتصافها بالاخرى فاللازم بط بل الواحدية صفة منضمة
اليها فيكون الفرسية معها واحدة وكذا اللاواحدية اذا انضمت
اليها كانت معها لا واحدة فالفرسية من حيث هي فرسية ليست الا
الفرسية وان لم تخل عن احدهما وكذا الكلام في ساير المتقابلات
كالعموم والخصوص والوجود والعدم وغير ذلك والمهية لا بشرط شئ اي

اي المهية من حيث هي هي اي الكلي الطبيعي موجودة في الخارج
لانها جزء من متشخصاتها الموجودة في الخارج وجزء الموجود في الخارج
موجود في الخارج وبشرط لا شئ اي وبشرط ان لا يكون معه شئ من التشخصات
والتشخصات الخارجية لا وجود لها في الخارج لان الموجود في الخارج
يلحقه التعين فلا يكون مجردا بل وجودها انما يكون في الذهن فقط و
التعينات الذهنية لا ينافي التجرد الخارجي والفاعل لا تاثير له في المهية
وهذا هو المراد بقولهم المهية ليست بجعولة بجعل جاعل واحتج
عليه المص بقوله لان الانسانية لو كانت بجعل جاعل يلزم من الشك
في وجوده الشك في كون الانسانية انسانية كما يلزم من الشك في موجد
المهية الشك في وجودها والتالي بط لانا لا نشك في كون الانسانية
انسانية مع الشك في وجود الفاعل وفيه نظر لان اللازم على تقدير كون
الانسان بجعل جاعل الشك في صدور الانسان من الفاعل عند الشك في وجوده
لا الشك في كون الانسان انسانا بل تاثيره اي تاثير الفاعل في وجودها

اختلفوا الحكماء في ان الماهيات هل هي مجعولة ام لا وفسر ذلك بعضهم بان كون الماهية تلك الماهية بجعل جاعل ام لا مثلا كون السواد سوادا هل هو بالفاعل او ذلك امر في نفسه فالحق انها ليست مجعولة لما ذكره المص ولان ذلك معنى لا يعقل صحته كما يظهر بادنى تامل ورجوع الى الفطرة السليمة وفسره آخرون بان اثر الفاعل هل هي الماهية ام لا فاختار جماعة ان الماهية هي الاثر المترتبة على تاثير الفاعل بناء على ان الاثر ثابت في الخارج وذلك هو الماهية ليس الا ضرورة ان الوجود ليس بموجود في الخارج وذهب طائفة الى ان اثر الفاعل هو الوجود لا بمعنى انه جعل الوجود وجودا ولا انه جعله موجودا بل بمعنى انه جعل الماهية موجودة فما هو اثره الحقيقي هو ثبوت الماهية في

فقط ولهذا يلزم من الشك في موجد الماهية الشك في وجودها وفيه

نظر لان الوجود من الاعتبارات العقلية وهي لا تحتاج الى فاعل

موثر فيها في الخارج قال الامام في المباحث المشرقية وفي هذا

الكلام اشكال لان الانسان لما كان لها حقيقة فكذلك للوجود حقيقة

فان امتنع ان يكون الانسان في كونها انسانية مجعولة امتنع ان

يكون الوجود في كونها وجودا مجعولا فاذا لا حقيقة الانسان

مجعولة ولا وجودها مجعولا فالانسان غير مجعول اصلا فان

قيل المجعول ضم الوجود الى الانسان فهو ايضا مغالطة لان ذلك

الضم ايضا له حقيقة وهي ايضا غير مجعولة وبالجملة كل ما تفرض

مجعولا فله حقيقة وفيه نظر وذهب بعضهم الى ان البسيط مجعول

فانه لو كان كذلك اي لو كان البسيط مجعولا لكان ممكنا لان

المحوج الى السبب الامكان كما يجي وهو اي الامكان لا بد ان

يقوم به على تقدير كونه ممكنا لكونه صفة وح ان قام به قبل الوجود

غير صح

الوجود لكان كيفية نسبة الوجود الى الماهية متقدمة عليها وهو

بط لتاخر كيفية النسبة عن النسبة المتاخرة عن الماهية وفي

الحواشي القطبية وفيه نظر لان المراد من الامكان ههنا كون

الماهية بحالة لا تستحق الوجود ولا العدم من ذاتها وهو مغاير

للامكان الذي هو كيفية نسبة المحمول الى الموضوع في الحكم العقلي

وان قام به بعد الوجود كان امكان الشيء متاخرا عن وجوده

وهو بط لانه ح قبل وجوده يكون اما واجبا لذاته او ممتنعا

او اما كان يلزم الانقلاب وفي الحواشي القطبية هذا الاختصاص

له بالبسيط لجريانه في المركب ايضا ويلزم منه ان لا يكون شيء

ما ممكنا وجوابه منع الحصر اي لا نم ان البسيط لو كان ممكنا لقام

امكانه قبل الوجود او بعده لجواز ان لا يقوم به اصلا على ان

يكون صفة عدمية على ما قال لجواز ان يكون صفة عدمية فلا

يفتقر الى محل يقوم به وفي الحواشي القطبية هذا الجواب لا يصح على

فان قيل عدم استحقاق الوجود ايضا نسبة بين الماهية والوجود وهو المعتبر في المفهوم المذكور فيعود الاشكال بحاله قلنا نعم يجاب بانه معتبر في المفهوم لا في الحقيقة هذا والاولى ان يقال الامكان كيفية نسبة الوجود الى الماهية لا كيفية نسبة وجود الماهية اليها فهو صفة لها بالقياس الى الوجود لا باعتبار وجودها حال كونها موجودة ولا شك ان نسبة الوجود اليها باعتبار كونها متكيفة بهذه الكيفية سواء كانت الماهية موجودة اولا وسواء اعتبر بعض هذا المعنى اولا وكون الامكان في نفس الاعتبار بالاعتبار في اتصاف شيء به في نفس الامر قدس سره

اي القضية العقلية التي محمولها امر عقلي وهو الوجود

مذهب للحكماء اقول لان الامكان عندهم صفة وجودية
وذكر بعض حكماء الزمان ان الجواب الصحيح على مذهبهم ان يقال
ان اردتم بالامكان الامكان الاستعدادي فنختار قيامه بالبسيط
قبل وجوده وان اردتم به الامكان الخاص الذي هو كيفية النسبة
فنختار قيامه بالبسيط بعد وجوده وهو ليس بسديد لان الا
مكان الاستعدادي للشيء لا يقوم بذلك الشيء على مذهبهم بل بمادته
سواء كان ذلك الشيء في المادة كالصور والاعراض او مع المادة
كالنفوس الانسانية على ان الامكان الاستعدادي امر وجودي
بلا خلاف فكيف يجوز ان يقوم بمحل قبل وجوده بل الصحيح ان
يقال ان اردتم بالامكان كيفية نسبة الوجود الى المهية في الحكم
العقلي فهو معنى سلبي او اضافي يحصل في العقل من انتساب
الوجود الى المهية فلا يحتاج الى محل سوى العقل وان اردتم به
كون الماهية بحالة لا يقتضي الوجود ولا العدم من ذاتها فنختار

لا يخفى ان الامكان المستعمل في مقابلة الوجوب والامتناع هو الامكان الخاص فان الكلام ههنا انما هو فيه والقوم قد ذكروه في مباحث الجهات والمواد من فن المنطق فلا بد ان يكون كيفية النسبة فتفسيره بوجه آخر مغاير لها كلام مبهم ولا حاجة الى ذلك في دفع الاشكال لا نه فاعم بما حققه في الحاشية السابقة مع ان ما ذكره في تفسيره اذا حصل معناه يرجع الى كيفية النسبة سيد قدس سره

١٥١

فنختار ان قيامه بالمهية قبل دخولها في الوجود الخارجي وهو
بهذا المعنى مقدم على الوجود الخارجي وعلى الاضافة العارضة لها
في الذهن واما الامكان الاستعدادي فلا دخل له في الاحتياج
الى السبب والا لكانت العقول مستغنية عن السبب واحتج من
زعم ان البسيط مجعول بما تقرره هكذا لو لم يكن البسيط
مجعولا لم يكن المركب مجعولا واذا كان كذلك يلزم نفي المجعولية
بالكلية واللازم باطل اما الملازمة الاولى فلان المركب مركب
من البسائط وكل ما كان كذلك كان تحققه عند تحقق
تلك البسائط واجبا فاذن تحقق المركب واجب عند وجوب تحقق
بسائطه لكن البسائط واجبة التحقق لانا نتكلم على تقدير كونها
غير مجعولة فيلزم ان يكون تحقق تلك المركبة واجبا فلم يكن
مجعولة واما الملازمة الثانية فلان الماهيات منحصرة في البسائط
والمركبات فاذا لم يكن شيء منها مجعولا يلزم نفي المجعولية البتة

هذا الاحتجاج للقائل بمجعولية الماهيات مطلقا بسيطة كانت او مركبة كما ان الاستدلالات السابقة لمن يقول بانتفصيل وهو ان البسائط غير مجعولة فقط والمختار عند المص ان لا شيء من الماهيات بمجعول والمذاهب منحصرة في ثلثة وهناك احتمال آخر في بادي الراي وهو كون البسائط مجعولة فقط لكن لم يقل به احد لظهور بطلانه سيد قدس سره

الماهية صح

واما ان اللازم بط فلعدم نفي المجعولية بالكلية وفاقا واليه اشار

بقوله واحتج من زعم انه مجهول بان المركب مركب من البسايط فلو لم

يكن البسيط مجعولا لم يكن المركب مجعولا ضرورة وجوب تحقق

المركب عند تحقق البسايط وذلك يوجب نفي المجعولية بالكلية وهو

سهل لان رخو لانه ان اراد كل ما كان كذلك كان تحققه عند تحقق

تلك البسايط واجبا لذاته فذلك مم كيف ولو كان كذلك لما توقف

وجوب تحققه على تحقق بسايط بل لم يكن ان يكون له بسيط وان اراد

انه ح كان تحققه عند تحقق تلك البسايط واجبا نظرا الى غيره لا الى

ذاته فاللازم منه وجوب تحقق تلك الماهية المركبة لا لذاته بل

لغيره عند كون تلك البسايط غير مجعولة وهذا مؤكد لكون ذلك

المركب مجعولا لا انه ينافيه وقد قرره بعض الناظرين في هذا الكتاب

بوجه آخر وهو ان يقال لو لم يكن البسايط مجعولة لم يكن المركب مجعولا

اذ لو كان المركب مجعولا مع عدم مجعولية البسايط يلزم تحقق المركب

المركب بدون البسايط وهو بط لوجوب تحقق البسايط عند

تحقق المركب وذلك لانه اذا لم يكن البسايط مجعولة لم يكن موجودة

والا لزم تعدد الواجب وكونه جزءا من المركب لان الموجود

الذي لا يكون من تاثير الفاعل منحصر في الواجب وهو مح وهذا

التقرير مع انه يقتضي ان يكون بدل قوله ضرورة وجوب تحقق

المركب عند تحقق البسايط قولنا ضرورة وجوب تحقق البسايط عند

تحقق المركب مردود لانا لا نم انه اذا لم يكن البسايط مجعولة لم

يكن موجودة لجواز ان يكون الماهيات البسيطة من حيث هي هي

غير مجعولة ووجوداتها مجعولة وح لم يلزم تعدد الواجب و

ان قيل المراد من كون البسايط مجعولة ان وجوداتها مجعولة قلنا

على هذا ايضا هذه المقدمة ممنوعة لانا لا نم انه اذا لم يكن وجود

البسايط مجعولا لم يكن موجودة لجواز ان يكون وجودها من

ذاتها ولم يلزم ايضا تعدد الواجب لجواز ان يكون ماهيتها مجعولة

ان اراد بالاستقلال فممنوع على التقدير المذكور ضرورة ان الماهية بجعل الجاعل لا يكون مستقلة في اقتضاء وجودها بل للجاعل مدخل فيه ولو بالواسطة وان اراد لا بالاستقلال فالنفي مدخل في وجودها فلا يكون غير مجعولة

وفيه نظر لجواز ان يكون المركب مجعولا ح اى على تقدير ان لا يكون

البسيط مجعولا بان يكون حصول وجوده لماهيته مجعولا او انضمام

البسائط بعضها الى بعض مجعولا وتوجيهه ان يقال ان اراد ثم نفي

المجعولية بالكلية نفي مجعولية الماهيات بسيطة ومركبة فالشرطية

وهي ان البسائط لو لم يكن مجعولة لم يكن شيء من الماهيات البسيطة و

المركبة مجعولا مسلمة لكن نفي التالي مم وكيف هذا هو الذي ذهب

اليه الحكماء والمعتزلة وان اراد به نفي مجعولية الماهية والوجود

وغير ذلك اى عدم تاثير الفاعل في شيء تما اصلا وجودا كان او

ماهية او غير ذلك فالشرطية ممنوعة لجواز ان لا يكون ماهية

المركب مجعولة على تقدير عدم مجعولية البسائط ويكون حصول

وجوده لماهيته مجعولا او انضمام البسائط بعضها الى بعض مجعولا

هكذا ينبغي ان يفهم هذا الكلام واذا عرفته فلا يخفى عليك عدم

ورود ما في الحواشي القطبية من ان هذا لا مدخل له في الجواب لان النزاع

لان النزاع ليس فيه والحقيقة التي يلتئم من امور فان تحققها بعد

تحقق تلك الامور وارتفاعها بعد ارتفاع واحد منها عينا او ذهنا

اذ يكفي في ارتفاع المجموع ارتفاع واحد من اجزائه وهذا بخلاف

التحقق فانه انما يكون بعد تحقق جميع اجزائه وفي الحواشي القطبية في

ان تحققها بعد تحقق الجزء الصوري نظر اقول النظر ان تحقق الماهية

مع تحقق جزئها الصوري لا بعده فالحق ان المعية الزمانية لا ينافي

التقدم والتاخر الذاتي والجزء لتقدمه يستغني عن سبب جديد لان

تحقق الماهية المركبة لما كان متاخرا عن تحقق اجزائها في تحقق

كانت تلك الاجزاء متحققة قبلها وما كان متحققا استحال عند تحققه

احتياجا الى سبب جديد لتحققه وهذا الاستغناء ان اعتبر في الوجود

العيني يقال له اى لما له هذا الاستغناء او للموجود العيني على ما في الحواشي

القطبية الغني عن السبب وسيسميه به ظ وان اعتبر في الوجود

الذهني يقال له اى لما له هذا الاستغناء او للموجود الذهني على

ما في الحواشي القطبية البين الثبوت اذ المراد من البين ما لا ينفك
الشيء عنه في الذهن والجزء كذلك والاستغناء عن السبب اعم من الجزء اي من
كون الشيء جزءا لان الثاني اي الجزء بل كون الشيء جزءا هو الحصول على نعت
التقدم وفي الحواشي القطبية وفيه تعسف والاول اي الاستغناء عن السبب
الجديد مطلق الحصول اذ الاستغناء عن السبب الجديد بالنسبة الى الماهية
الخارجية هو الحصول معها كما انه بالنسبة الى الماهية الذهنية هو
عدم الانفكاك عنها وفي الحواشي القطبية وفي جعله مطلق الحصول تعسف
ايضا ومطلق الحصول اعم من الحصول المتقدم اذ الحصول المتقدم
يستلزم مطلق الحصول دون العكس فان معلول الماهية حاصل
معها غير متقدم عليها وكذا كون الشيء بينا اعم من كون الشيء جزءا ذهنيا
فان اللازم البين بالتفسير الاخص بين الثبوت وليس جزءا ذهنيا
وفي الحواشي القطبية لو قال الجزء مستغن عن السبب والذهني يسمى بينا اي
غير منفك عنها في الذهن والخارجي غنيا عن السبب والجزء الذهني اخص

اخص من البين اذ ليس كل بين جزءا ذهنيا وكذا الخارجي عن الغني اذ
ليس كل غني جزءا خارجيا لكان اولى من ارتكاب هذه التعسفات وعلم
منه انه لا يلزم من كون الشيء غنيا عن السبب الجديد وكونه بين الثبوت
كونه جزءا لان كل واحد من ذينك المفهومين اعم من الجزء والعام لا يستلزم
الخاص فالماهية المركبة لا بد ان يكون لبعض اجزائها افتقار الى البعض
ويمتنع ان يكون لكل منها افتقار الى الاخر اما الاول فلانه اذا لم يكن
لبعض افتقار الى الباقي لكان كل واحد غنيا عن الاخر ولو كان
كذلك لامتنع ان يحصل منها ماهية مركبة لها وحدة حقيقية اما
الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلانا نعلم بالضرورة ان الحجر الموضوع
بجنب الانسان لا يحصل منهما حقيقة لها وحدة حقيقية وذلك انما
هو للاستغناء واليه اشار بقوله والا لامتنع التركيب فان الحجر
الموضوع بجنب الانسان لا يحصل منه حقيقة متحدة وفيه نظر لانتقاضه
بالجوز واما ان تركيب الماهية من امرين متساويين في الرتبة ايضا

ولان اثبات المطالب الكلية بالامثلة الجزئية غير سديد على انا لو فرضنا

ان جزء واحدا افتقار الى جزء اخر وهما مستغنيان عن ساير الاجزاء

وهي عنهما لوجب ان يحصل منهما هيئة لها وحدة حقيقية لافتقار

بعض الاجزاء ويمكن الجواب عنه بعد التنزل عن الالتزام بان الباقي

محلى بالالف واللام فيفيد العموم فيجب ان يكون افتقار البعض الى الاجزاء

الباقية كلها وفيه نظر ولئن قال الكبرى فيما ذكرتم من القياس منقوض

بصور ثلث احدها تكون العشرة من الاحاد وثانيها تكون

المعجون من الادوية التي تركب منها وثالثها تكون العسكر من الاشخاص

لاستغناء الاجزاء فيها بعضها عن بعض قلنا لا نم في شيء من الصور المذكورة

اذ الهيئة الاجتماعية التي هي الجزء الصوري محتاجة في كل واحدة من

الصور الى الاجزاء المادية وان كانت الاجزاء المادية بعضها مستغنية

عن البعض وعن الجزء الصوري والى السؤال مع الجواب عنه اشار

بقوله ولا ينتقض ذلك بتكون العشرة من الاحاد والمعجون من الادوية

والعسكر من الاشخاص لان الهيئة الاجتماعية التي هي الجزء

الصوري في كل واحد منها مفتقرة الى الباقي ولقائل ان يقول

الهيئة الاجتماعية فيما ذكرتم من المثال لبيان الكبرى مفتقرة ايضا

الى الاجزاء المادية فلا يصح تصحيح الكبرى به لا يقال لا يلزم من افتقار

الهيئة الاجتماعية فيه افتقار الجزء الصوري حتى لا يصح وانما

يلزم ان لو كانت تلك الهيئة الاجتماعية هي الجزء الصوري وليس كذلك

لان ذلك انما يكون في الهيئة التي لا يتميز بعض اجزائها عن بعض

كالمعجون لانا نقول اذا كان كذلك لم يكن جوابكم عن الانتقاض

بالعشرة والعسكر صحيحا واما الثاني فلانه لو افتقر كل واحد

من الاجزاء الى الاخر لافتقر كل واحد الى نفسه لان المفتقر الى الشيء

مفتقر الى ذلك الشيء وهو الدور المحال واليه اشار بقوله ولا

يمكن ان يحتاج كل منها اي من الاجزاء المهيئة الى الاخر والا لا

حتاج الى نفسه لما ذكرنا لا يقال لا نم ذلك لجواز ان يكون جهة

الاجناس مختلفة لان الكلام فيما يكون جهة الاحتياج فيه متحدة اذ الح
ذلك واما الذى جهة الاحتياج فيه مختلفة بحسب لزم المطلوب لصحة افتقار
البعض الى الباقى على جهة غير مستلزمة للح واجزاء الماهية قد يكون بحيث
يتميز وجود بعضها عن البعض فى الخارج على معنى ان يكون لكل
واحد منها وجود مستقل ذلكونه بحيث يجوز ان يبقى احدهما اذا
بطل الآخر هكذا ذكره المصنف فى شرحه للملخص كالنفس والبدن
اللذين هما جزء الانسان فان لكل واحد منهما وجودا مستقلا متميزا
عن الآخر ولهذا يبقى النفس بعد فناء البدن وفيه نظر وقد يكون
بحيث لا يتميز ذلك اى وجود بعضها عن البعض الا فى الذهن
كالسواد فان وجود جنسه لا يتميز عن وجود فصله فى الخارج بل
فى الذهن فقط والا اى لو تميز وجود جنسه وهو اللون عن فصله
فى الخارج وهو القابض للبصر فان لم يكن شىء منهما محسوسا بانفراده
ففقد الاجتماع ان لم تحدث هيئة محسوسة لم يكن السواد محسوسا

ويكون كل منهما وجود الاعراض مع بطلان الآخر ولا يكون بقاء احدهما نقاء كل مع بطلان الآخر فان بقاء النفس مع بطلان البدن فقط ما يبقى منه

بل حكمه على حدة والا لوجب ان يكون الآخر كذلك ولا يجب كذلك كما يفهم من الحاشية سيد قدس سره

يشكل باجزاء الماهية العرضية اذا كانت متمايزة فى الخارج فالاولى ان يفسر الاستقلال بالانفراد اى يكون للكل جزء وجود فى الخارج على الانفراد متميزة عن الآخر متغاير لوجود الكل

لان الانسان يطلق على الهيكل المحسوس الحى وعلى النفس وهو الانسان بالحقيقة ولهذا يشير اليه كل واحد بقوله انا والاول مركب فى الخارج من المادة والصورة وفى الذهن من الجنس والفصل والثانى من الجنس والفصل لا غير واما الانسان ماهية مركبة من جزئين احدهما البدن المادى والثانى النفس المفارقة فليس كذلك لان كلا منهما تحت جنس آخر اذ النفس تحت الجوهر المجرد والبدن تحت الجوهر المقارن ولا تركيب بينهما اصلا اللهم الا بالاعتبار العقلى والاصوب ان يقال كالمادة والصورة فان لكل واحد منهما وجودا مستقلا ولهذا يجوز ان يبقى المادة بعد فناء الصورة سيد قدس سره

عن وجود الجزء الآخر وعن وجود الكل فى الخارج سيد

ضرورة فلم يكن السواد سوادا الا انا لا نعنى بالسواد الا تلك الهيئة
المحسوسة هف وان حدثت اى هيئة محسوسة عند اجتماعهما فتلك
الهيئة معلولة لاجتماعهما اى يكون الاجتماع الحاصل بينهما علة
لاحداث تلك الهيئة وفى الحواشى القطبية فيه نظر لان غايته ان
هذه الهيئة توجد مع الاجتماع ولا يلزم من وجود شىء مع آخر ان
يكون الآخر علة لذلك الشىء واقول لا يقال انه يريد بالمعلول الموقوف
وبالعلة الموقوف عليه ولا شك ان الهيئة الحاصلة عند الاجتماع موقوفة
عليه لانه يريد بالعلة الموجد وبالمعلول الموجَد على ما يدل عليه
قوله بل فى قابله وفاعله وان سلم فلا نم ان الهيئة موقوفة على الا
جتماع اذ لا يلزم من امتناع تحقق شىء بدون آخر توقفه عليه توقف
التاخر فانه يمتنع تحقق العلة بدون المعلول مع امتناع توقفها عليه
ذلك التوقف فيكون اى تلك الهيئة الحادثة خارجة عنهما ضرورة
وجوب خروج المعلول عن ماهية العلة عارضة لهما وفى الحواشى القطبية

ان كان المراد بالتوقف التاخر فلا يلزم من امتناع تحقق شىء بدون آخر توقفه عليه توقف تاخر وان كان المراد اعم من توقف التاخر او توقف المعية فلا يلزم عليه الموقوف عليه كما فى المتضايفين سيد قدس سره

في كونها عارضة لها نظر بل هو الممنوع بالحقيقة اذ لو سلم هذا لم

يصح ان يكون الهيئة هي المجموع فلا يكون التركيب في السواد بل في

فاعله وقابله لان الاجزاء المجتمعة قابلة للهيئة المحسوسة باعتبار

وانما لا يكون التركيب في نفس السواد لانا لا نعني بالسواد الا تلك الهيئة

المحسوسة والتركيب ما وقع فيها هف ولقائل ان يقول لا نم ان التركيب

في فاعل السواد لان فاعل الهيئة هو الاجتماع الحاصل بينهما ولا

يتركب الاجتماع الحاصل بينهما اصلا لا يقال نحن نقول لو حصلت

عند الاجتماع هيئة محسوسة كانت تلك الهيئة زايدة عليهما عارضة

لهما فلم يكونا مقومين لها هف لانا لا نم ذلك بل الهيئة الحادثة هي المجموع

الحاصل منهما الذي هو السواد بعينه والذي يدل على عدم محسوسية

شيء منهما عند الانفراد هو ان اللونية المطلقة لا تدخل في الوجود

الا بعد تقييدها بالقابضية او بغيرها من الفصول فالانفكاك

بينهما انما يكون قبل الدخول في الوجود والشيء قبل الدخول في الوجود لا يكون

لا يكون محسوسا لا محالة وان كان احدهما فقط محسوسا كان الا

حساس بالسواد احساسا باللونية المطلقة ان كان ذلك لاجل

اللونية المطلقة او بقابضية البصر ان كان ذلك لقابضية البصر

فيكون طبيعة النوع هي طبيعة الجنس او طبيعة الفصل وهو محال

وفيه نظر لجواز ان يكون احدهما فقط محسوسا عند الانفراد و

يحدث عند الاجتماع هيئة محسوسة اخرى فلا يكون الاحساس

بالسواد احساسا بجنسه او بفصله فالصواب وان كان احدهما

محسوسا فعند الاجتماع ان حصلت هيئة اخرى محسوسة كان الا

حساس بالسواد احساسا بمحسوسين وان لم يحصل كان المحسوس

هو جنسه او فصله فلم يكن السواد محسوسا لا يقال لم لا يجوز ان يحدث

عند الاجتماع هيئة محسوسة ولا يبقى الجزء المحسوس محسوسا عنده

فلم يكن الاحساس بالسواد احساسا بمحسوسين لان ذلك بالحقيقة

راجع الى القسم الاول لحدوث الهيئة المحسوسة عن امرين غير محسوسين

وان كان كل منهما محسوسا كان الاحساس بالسواد احساسا بمحسوسين
لا بهيئة واحدة محسوسة هف دهو مم لجواز ان يصير المحسوسات بالتركيب
محسوسا واحدا وان سلمنا انه يكون احساسا بمحسوسين لكن لم
قلت انه ليس كذلك لجواز ان يكون محسوسات لا تميز الحس بينهما
فيحس منهما محسوسا واحدا لا يقال يمكن دفع الاول بان يقال
اذا كان كل واحد منهما محسوسا عند الانفراد فعند الاجتماع
والتركيب ان بقيا محسوسين كان الاحساس بالسواد احساسا
بمحسوسين والا فان بقي احدهما محسوسا دون الآخر كان الاحساس
بالسواد احساسا بجنسه او فصله وان لم يبق شيء منهما محسوسا لم يكن
السواد محسوسا لامتناع ان يكون المركب محسوسا بدون ان يكون
شيء من اجزائه محسوسا ضرورة لانا نقول لا نجوز ان لا يكون شيء من اجزاء
المركب منهما محسوسا فلم لا يجوز ذلك لا بد له من دليل فثبت ان جنس
السواد لا يتميز وجوده عن فصله الا في الذهن فقط على ما مر من ان

ان السواد اذا حصل في الذهن فصله العقل الى موجودين
احدهما الجنس والثاني الفصل فان المتكفل به العقل فانه
يعقل ان هناك نوعا وجنسا وفصلا وان كلا منهما موجود في الحس
لا يفرق بين وجوداتها وتحقيقه ان اللونية من حيث هي لونية
مخالفة لقابضية البصر من حيث هي قابضية البصر فاذن هاهنا
متغايران اذ لولا ذلك لاستحال ان يتميز احدهما عن الاخرى
في الذهن لان الذهن لو حكم بالمغايرة بين امرين ونوع تركيب
منهما فيما لا مغايرة بينهما ولا تركيب فيه كان ذلك جهلا واليه اشار بقوله
وذلك اي التميز بين وجوديهما في الذهن يستدعي لامتيازهما في الخارج
بين ماهيتهما والا لكان حكم الذهن بالتركيب فيما لا تركيب فيه
خطأ فاذا هما متمايزان في الوجودين وفي الحواشي القطبية الاصوب
متمايزان في الذهن والخارج لان جنس السواد ليس متميزا عن
فصله في الوجود الخارجي بل في الوجود الذهني فقط وفيه نظر لان

قوله في الوجود بين غير مشعر بهذا التقييد بقوله بحسب الماهية فلم يكن

اصوب بل مثله اما بحسب الوجود فالامتياز ليس الا في الذهن فقط

اي هما بحسب الوجود الخارجي متحدتان بالوجود متغايران بالماهية

والوجود وينبغي ان يعلم ان هذا على تقدير صحة انما على ان الجزء الجنسي

لا يتميز وجوده عن الفصل في الخارج بل التميز انما هو في الذهن

على معنى ان الحس لا يتميز بينهما في الوجود بل المتكفل بذلك العقل و

هذا غير مقابل للقسم الاول لجواز ان يكون لكل واحد وجود

مستقل بحيث يجوز ان يبقى احدهما اذا بطل الآخر ولا يفرق

الحس بينهما في الوجود الخارجي فاعرفه وفيه نظر لانا لا نم ان التركيب

يكون في قابل السواد وفاعله لانه ان لم يكن شيء منهما محسوسا

بانفراده وعند الاجتماع يحصل هيئة محسوسة وانما يلزم ذلك

ان لو كانت تلك الهيئة عارضة لهما وهو مم لانه انما جاز ذلك

لو لم يكن تلك الهيئة هي المجموع الحاصل منهما وهو مم واذا كانت تلك

فلا يعد بطلان بعض الاجزاء ... لازم فعقب ببيان ما يقابل المقصود ببيان ما يقابل القسم الاول ليعرف ان المركب مما يكون تمايز اجزائه بحسب الوجود الخارجي وذلك ظ يجوز عدم تمايزها لتحقق الاجزاء المحمولة وما يتفرع عليها من المباحث

سيد قدس سره

وقد عرفت ما يتعلق بهذا المقام على التفصيل في الحاشية المتقدمة سيد

تلك الهيئة هي المجموع الحاصل منهما كانت التركيب في السواد نفسه لانا لا نعني

بالسواد الا تلك الهيئة وجزء الماهية اي اللغوي وهو ما يتركب

عنه الشيء ان اخذ بشرط ان لا يكون معه زيادة متخصصة اي بوجه

بشرط لا شيء كان جزءا اي الاصطلاحي ومادة ان كان جنسا اي

ومادة في الخارج ان كان جنسا في الذهن وذلك على تقدير اخذ

الحيوان مثلا لا بشرط شيء وصورة ان كان فصلا اي وصورة

في الخارج ان كان فصلا في الذهن وذلك على تقدير اخذ الناطق

مثلا لا بشرط شيء وح لا يكون محمولا فان قيل قولهم المادة موجودة

في الخارج مع قولهم الماهية بشرط لا شيء غير موجود في الخارج يتنافيان

لان المادة ماخوذة بشرط لا شيء قلنا الاخذ بشرط لا شيء قد يراد به

تجرد الماهية عن اللواحق الخارجية وتقييدها بقيد العموم وهي

بهذا الاعتبار غير موجود في الخارج ضرورة ان الموجود في الخارج

يلحقه التشخص وقد يراد به كون احد الذاتين فقط خارجا عن الآخر

يؤخذ باعتبار ان الآخر مسلوب عنه غير معتبر طارئ طاب سره طاب

قال المحقق في شرح الملخص ان اجزاء الماهية اذا كانت متمايزة في الخارج على معنى ان الوجود القائم بواحدها مغاير للوجود القائم بالآخر متميزة عن الوجود القائم بالآخر لم يمكن ان يؤخذ فان كل واحد من تلك الاجزاء الماهية فلا يمكن على وجه يكون مادة وجزءا لتلك الماهية ويمكن ان يؤخذ على وجه يكون ان يكون محمولا عليها ثم شرع في توضيح ذلك بمثال الحيوان بالنسبة الى الانسان وفيه بحث لان الاجزاء الخارجية المتخالفة الذوات والوجودات لا يمكن حمل بعضها على بعض ولا على المركب باي اعتبار اخذ فانا نجزم بديهة بان الجدار لا يحمل على البيت اصلا وكذا اليد على البدن والخل على السكنجبين وكذا الادوية المفردة على المعاجين وبالعكس على انه اختار ان معنى الحمل الاتحاد في الوجود ولا اتحاد في ذلك في الاجزاء الخارجية والحق ان هذا البحث انما هو في الاجزاء الذهنية فان لها هذه الاعتبارات

سيد قدس سره

وهو ظ اذ نعلم بالبديهة بان احد المتغايرين بالذات ليس هو الآخر ولا المركب منهما طاب

عنه يعني ان الجزء الماخوذ على الوجه المذكور لا يكون محمولا فان الجزء المسلوب عنه غيره من الاجزاء لا يحمل على الكل ولا على باقي الاجزاء كالحيوان المسلوب عنه الناطق فانه غير محمول لا على الانسان ولا على الناطق

مباينا له والمراد بقولهم المادة ماخوذة بشرط لا شي هذا
المعنى فانا اذا اعتبرنا الجنس والفصل ذاتين متباينين لا
يوجدان بجعل واحد كان الجنس بهذا الاعتبار مادة والفصل
صورة فاذاً لا تنافي بين الكلامين فاعرفه وينبغي ان يحمل قوله
بشرط ان لا يكون معه زيادة متخصصة على ان الحيوان مثلا يوجد
بشرط ان لا يكون ناطقا على معنى ان تكون جسما حساسا متحركا
بالارادة فقط من غير ان يحمل اشتماله على الناطق وبالجملة على غير
هذا المعنى وان اضيف اليه وصف آخر لكان خارجا عن مفهوم
حيوانية عارضا لها فليفهم هكذا ينبغي ان يفهم هذا الموضع
وان اخذ من حيث هو هو من غير الالتفات الى ان يكون معه شي
وفي بعض النسخ زيادة او لا يكون كان محمولا وجنسا ان كان
مشتركا فيه وفصلا ان كان مختصا لا يقال لو جاز حمل الجزء
اي الماخوذ لا بشرط على الكل فاذا قلنا الانسان هو حيوان فان

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

كتاب الهداية من اعتقاد اهل السنة والجماعة مما شرحه الشيخ الامام رضي الدين ابو القاسم ابن الحسين
البكري رحمة الله عليه وعلى جميع ائمة المسلمين وصلى الله على سيدنا محمد واله اجمعين هذا الشرح المنسوب
الى بيان قصيدة الشيخ الامام اقضى القضاة سراج الدين علي بن عثمان الاوشي نور الله قبره الحمد لله
الملك المحمود المالك المعبود المنزه عن الجهات والحدود المقدس عن الوالد والمولود اللطيف الذي
لطفه بين عباده موجود وامره بين خلقه ليس بمردود جل عن الشريك والوزير وتعالى عن الشبه والنظير
وهو على كل شيء قدير وبالاسرار عباده خبير ليس كمثله شيء وهو السميع البصير نعم المولى ونعم النصير و
الصلوة والسلام على سيدنا محمد سيد الانبياء والمرسلين وتاج الاتقياء وسراج الاولياء وعلى آله الاذكياء
واصحابه الاصفياء واهل بيته الطاهرين من الكذب والرياء اما بعد لقد سالوني بعض اهل التوحيد اكرمهم
الله بالتقوى والسعادة وآمنهم الله من البعد والضلالة ان اشرح لهم اعتقادا على طريق السنة
والجماعة حتى يمشون به على سبل الهداية جمعتها من سواد الاعظم وفقه الاكبر ومن الطحاوي والكتاب
كالدرر الازهر ومن مؤخر ابي الليث ووصية النعمان ومن معتقد ومعتمد لاثل الوان فمن قرأها
فكانما قرأ ثمان اصول بالدرس وجمع بين البدر والكواكب والشمس وقد جمعت لافادة المسلمين جمعا
وبرجاء دعاء المجتهدين لكي يحفظوا طريقهم في ملتنا عن طريق المخالفين والمبتدعين لاستماعي زمننا
ليس عند الله اولى من هداية العباد الى سبل الرشاد والانابة لهم وعن المرض عن الاعتقاد وهو اعتقاد
اهل السنة والجماعة جعلته صافيا عن كدرة البدعة وشوب الضلالة وجعلته قصير الدلائل ليسهل حفظه
ويعم نفعه لاهل الفضل رجاء ان يكون ذكرا لي في الدنيا وذخرا في العقبى فسميتها هداية من الاعتقاد
لكثرة نفعه بين العباد منسوب على مذهب فقهاء الملة وعلماء الامة لابي حنيفة نعمان بن ثابت الكوفي
رحمه الله وابي يوسف يعقوب بن ابراهيم الانصاري رحمه الله وابي عبد الله محمد بن الحسن الشيباني رحمه الله
وما يعتقدون من اصول الدين ويدينون به رب العالمين ويقرون بتوحيد الله معتقدين
بتوفيق الله سئل ابو حنيفة رحمه الله عن الفقه في الدين وعن الفقه في العلم ايهما افضل قال الفقه في الدين
افضل لان الفقه في الدين اصل والفقه في العلم فرع وفضل الاصل على الفرع معلوم قال الله تعالى

ان

ان الدين عند الله الاسلام ولا شك ان للعبد اولا يلزمه الاسلام لقوله تعالى وما خلقت
الجن والانس الا ليعبدون اي ليوحدون فالدين هو التوحيد والعلم الديانة الشرايع والحدود
وهو بعد التوحيد فالدين عقد على الصواب والديانة سير على الصواب قال ابي مطيع قلت لابي حنيفة
اخبرني عن افضل الفقه بعد الفقه في الدين قال ان يتعلم الرجل احكام الايمان والنيات
عليه ثم علم الحال وهو ان يعرف العبد نفسه على اي حال فيكون مستعدا لاتيان ملك الموت
وعن هذا قال النبي عليه السلام طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة وقال اطلبوا العلم ولو بالصين
اراد به علم الحال والحال هي التي ان يكون فيها عملا ووقتا وقال النبي عليه السلام من عرف نفسه فقد
عرف ربه والشرايع والسنن اراد به علم الحلال والحرام وقوله الحدود اراد به الاجتناب
عن المعاصي والايتمار بالاوامر قال الله تعالى ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه

يقول العبد في بدء الامالي لتوحيد بنظم كاللآلي اعلم ان الواجب على العبد اولا ان يقر بلسانه
ويصدق بقلبه بوحدانية الله تعالى انه احد لا شريك له احد فرد صمد لا شريك له ولا ضد له ولا شيء يعجزه
ولا اله غيره ولا رب سواه وكل مخلوق بخلقه شاهد على ان خالقه واحد وهو غني عن الشريك و
النظير والصاحب والوزير وهو اله السموات والارضين واله الخلق اجمعين كما قال الله تعالى لو كان فيهما
آلهة الا الله لفسدتا لانه لو كان للعالم صانعان لا يخلو اما ان يكونا قادرين مخالفين او موافقين
او عاجزين او يكون احدهما قادرا والاخر عاجزا لا وجه للاول لانه يؤدي الى التمانع والتدافع وذلك
محض الفساد ولا وجه للثاني والثالث والرابع لان العاجز لا يصلح ان يكون الها فاذا تعذر اثبات
الصانعين ثبت ان الصانع واحد بلا مثل ولا شبيه ولا حد ولا عد ولا ضد ولا ند كما قال الله تعالى انما
الله اله واحد وقال والهكم اله واحد والايمان على الجارحتين على القلب واللسان فلا ينفع تصديق القلب
بغير اللسان الا الاخرس وكفاه التصديق بالقلب ولا ينفع اللسان بغير القلب بلا خلاف والتصديق هو
معرفة الله تعالى بالقلب انه واحد بلا كيف فمن اقر بلسانه ولم يصدق بجنانه فهو منافق والله تعالى سماهم
كافرين فقال وما هم بمؤمنين وقالوا آمنا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم الا انه يرتفع عنه السيف وحكمه
حكم اهل الاسلام في الظاهر لانا لم نكلف على علم الضماير وانما كلفنا على علم الظاهر وهو في الحقيقة كافر
يظهر كفره وينهتك ستره بعد موته لقوله تعالى ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار لان اقرار

بتوفیق الله سئل ابو حنیفة رحمه الله عن الفقه في الدين وعن الفقه في العلم ايهما افضل فقال الفقه في الدين
افضل لان الفقه في الدين اصل والفقه في العلم فرع وفضل الاصل على الفرع معلوم قال الله تعالى
ان

ان الدين عند الله الاسلام ولا شك ان للعبد اولا يلزمه الاسلام لقوله تعالى وما خلقت
الجن والانس الا ليعبدون اى ليوحدون فالدين هو التوحيد والعلم الديانة الشرائع والحدود
وهو بعد التوحيد فالدين عقد على الصواب والديانة سير على الصواب قال ابي مطيع قلت لابي حنيفة
اخبرني عن افضل الفقه بعد الفقه في الدين فقال ان يتعلم الرجل احكام الايمان والبيانات
عليه بغير علم الحال وهو ان يعرف العبد نفسه على اى حال فيكون مستعدا لاتيان ملك الموت
وعن هذا قال النبي عليه السلام طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة وقال اطلبوا العلم ولو بالصين
اراد به علم الحال والحال هي التي ان يكون فيها عملا ووقتا وقال النبي عليه السلام من عرف نفسه فقد
عرف ربه والشرائع والسنن اراد به علم الحلال والحرام وقوله الحدود اراد به الاجتناب
عن المعاصي والائتمار بالاوامر قال الله تعالى ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه

يقول العبد في بدء الامالي لتوحيد بنظم كاللالي

اعلم ان الواجب على العبد اولا ان يقر بلسانه
ويصدق بقلبه بوحدانية الله تعالى انه احد لا شريك له احد فرد صمد لا شريك له ولا ضد له ولا شيء يعجزه
ولا اله غيره ولا ربا سواه وكل مخلوق بخلقه شاهد على ان خالقه واحد وهو غني عن الشريك و
النظير والصاحب والوزير وهو اله السموات والارضين واله الخلق اجمعين كما قال الله تعالى لو كان فيهما
آلهة الا الله لفسدتا لانه لو كان للعالم صانعان لا يخلوا اما ان يكونا قادرين مخالفين او موافقين
او عاجزين او يكون احدهما قادرا والاخر عاجزا لا وجه للاول لانه يؤدي الى التمانع والتدافع وذلك
محض الفساد ولا وجه للثاني والثالث والرابع لان العاجز لا يصلح ان يكون الها فاذا تعذر اثبات
الصانعين ثبت ان الصانع واحد بلا مثل ولا شبيه ولا حد ولا عد ولا ضد ولا ند كما قال الله تعالى انما
الله اله واحد وقال والهكم اله واحد والايمان على الجارحتين على القلب واللسان فلا ينفع تصديق القلب
بغير اللسان الا الاخرس وكفاه التصديق بالقلب ولا ينفع اللسان بغير القلب بلا خلاف والتصديق هو
معرفة الله تعالى بالقلب انه واحد بلا كيف فمن اقر بلسانه ولم يصدق بجنانه فهو منافق والله تعالى سماهم
كافرين فقال وما هم بمؤمنين وقالوا آمنا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم الا انه يرتفع عنه السيف وحكمه
حكم اهل الاسلام في الظاهر لانا لم نكلف على علم الضمائر وانما كلفنا على علم الظاهر وهو في الحقيقة كافر
يظهر كفره وينهتك ستره بعد موته لقوله تعالى ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار لان اقرار